NOVE GRANICE KINESKE FILOZOFIJE

中國哲學新探索

New Frontiers of Chinese Philosophy

Uredili:
Nevad Kahteran i Bo Mou (牟博)



Nove granice kineske filozofije

Nove granice kineske filozofije

Uredili: Nevad Kahteran i Bo Mou (牟博)

Izdavač:

EL-KALEM - izdavački centar Rijaseta Islamske zajednice u BiH
www.elkalem.ba

Za izdavača: Mesud Smajić

Urednik: Mustafa Prljača
Lektor: doc. dr. Selma Đuliman
Tehnički urednik: Suad Pašić
Dizajn korice: Tarik Jesenković

Štampa: *Dobra knjiga*, Sarajevo
Za štampariju: Izedin Šikalo
Tiraž: 500 kom.

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine, Sarajevo

1(510)(082)

NOVE granice kineske filozofije / uredili Nevad Kahteran, Bo Mou ; s engleskog preveo Nevad Kahteran. - Sarajevo : El-Kalem, 2018. - 432 str. ; 21 cm

Prijevod djela: New frontiers of Chinese philosophy. - Bibliografija i bilješke uz tekst. - Registri.

ISBN 978-9958-23-472-9
1. Kahteran, Nevad
COBISS.BH-ID 24849414

NOVE GRANICE KINESKE FILOZOFIJE

中國哲學新探索

New Frontiers of Chinese Philosophy

Uredili:
Nevad Kahteran i Bo Mou (牟博)

S engleskog preveo:
Nevad Kahteran

Sadržaj

Table of Contents

Iskazi zahvalnosti

Zahvalan sam velikom broju ljudi koji su bili uključeni u nastanak ovog sveska koji je posvećen kineskoj filozofiji i koji zapravo označava da su nove granice njezinog proučavanja koje oslovljava ova knjiga u globalnom kontekstu zbog uzajamnog učenja i zajedničkog/komplementarnog doprinosa općem filozofskom poduhvatu na harmoničan i dinamičan način.

Izrijekom sam zahvalan sljedećoj gospodi: profesoru Bo Mou, koeditoru na izradi ovog sveska, kao i prethodnom koeditoru na izradi sveska o japanskoj filozofiji, profesoru Jamesu W. Heisigu, i to na poticajima i suradnji u izradi oba ova koeditorijala; potom, svim suradnicima na izradi ovog impresivnog sveska, i to kako slijedi: Chung-ying Chengu, TU Weimingu, Zvi Ben-Dor Beniteu, Rogeru T. Amesu, Takahiro Nakajimi, Lam Wing-keungu, Zhang Xianglongu, te napose kolegici Maji Milčinski i kolegi Dušanu Pajinu. Privilegij je i čast da sam imao priliku raditi sa ovim istaknutim filozofima-komparativistima.

Svakako, želim iskazati svoju duboku zahvalnost izdavačima i editorima za dopuštenje da ponovo koristim uvrštene materijale u ovom svesku: Adamu Johnsonu, editorial asistentu za filozofiju iz Routledge, kao i Rosemary Bavister iz Taylor & Francis Books (UK); Chung-ying Chengu i Nicholasu Bunninu za placet i copyrights iz Blackwella, iznova Jamesu W. Heisigu, Zvi Ben-Dor Beniteu, Takahiro Nakajimi, kao i asistentu profesora Tu Weiminga, Machael Ingu, za njihovo ljubazno posredovanje kod slanja materijala i tekstova te napose kod provjere mojeg unosa kineskih karaktera.

Početne ocjene kolega i profesora koji su imali priliku držati ovaj rukopis u rukama prije njegovog tiskanja, poput spomenutog Rogera T. Amesa sa Sveučilišta Hawai'i-Mānoa - *You have worked very hard. Most impressive volume*, ili pak Jima Heisiga - *Your pace never fails to astound me*, ili pak Chung-ying Chenga, *I am pleased to receive the first draft of your good work. On a brief glimpse I find its organizing enlightening and significant...* da ne spominjem ocjene brojnih drugih, kazuju u prilogu radosnom pogledanju na izgledniju budućnost i kineskih i japanskih studija kod nas u Bosni i Hercegovini i samome regionu. Ukoliko pridodam tomu suradnju dvoje izrijekom spomenutih kolega iz regiona,

Maje Milčinski i Dušana Pajina, usuđujem se kazati, skupa sa profesorom Heisigom, da sam siguran kako se pridružujem svima vama „u očekivanju vremena s radošću i veseljem kada će bogato religijsko i filozofsko naslijeđe Jugoistočne Europe, te Balkanskog poluotoka napose, početi da baca svoja jedinstvena svjetla na intelektualne tradicije i Kine i Japana, u procesu koji sada sazrijeva kroz suradnju sve više narastajuće internacionalne zajednice učenjaka".

Konačno, sve eventualne pogreške u ovom svesku su isključivo i jedino moje najvlastitije. Uostalom, zbog toga i postoje druga i dopunjena izdanja.

Nevad KAHTERAN

Predgovor bosanskom izdanju

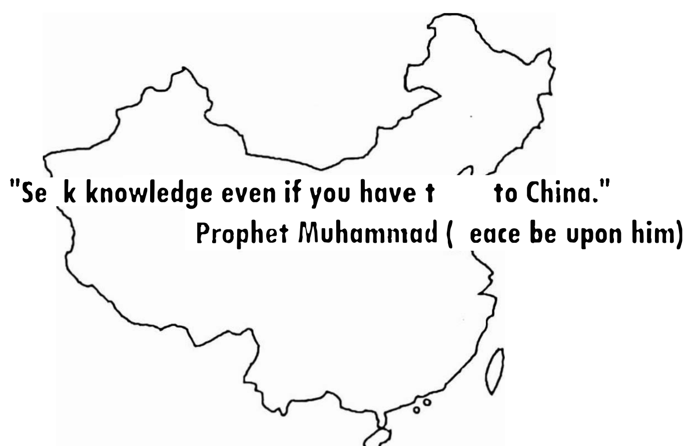
Nevad Kahteran

"CHINA HADĪTH"

"Utlub il 'ilma wa law fis-Sin" /
"Traži nauku makar morao ići u Kinu"

hadīth





"Nove granice kineske filozofije" je svezak koji uvodi kinesku učenost u području filozofije kroz komparativni angažman i surađivačku konverzaciju ne samo u BiH, već i širi region (ex-jugoslavenskih država), pokrivajući dosta širok spektar razdoblja i tema te koristeći niz metodoloških i teoretskih pristupa uključenih autora iz Kine, ali i svijeta. Deset renomiranih filozofa-komparativista bili su suradnici na njegovoj izradi: Bo Mou, profesor na San José State University, koji je ujedno i njegov ko-editor, direktor Centra za komparativnu filozofiju i urednik istoimenog internacionalnog časopisa (*Journal of Comparative Philosophy*); Chung-ying

Cheng, profesor kineske i jedan od 'patrijarha' komparativne filozofije sa University of Hawai'i-Mānoa u Honolulu i urednik *Journal of Chinese Philosophy*; Rogera T. Ames, također istaknuti komparativista sa istoimenog sveučilišnog centra u Honolulu; Zvi Ben-Dor Benite sa New York University; Tu Weiming sa Sveučilišta Harvard; Takahiro Nakajima sa Centra za filozofiju, Sveučilišta u Tokyju; potom dvoje kolega iz regiona: Maja Milčinski sa Sveučilišta u Ljubljani i Dušan Pajin sa Univerziteta u Beogradu; te još dvojica istaknutih kineskih filozofa-komparativista: Lam Wing-keung sa Hong Kong Instituta za obrazovanje i Zhang Xianglong sa Odsjeka za filozofiju Univerziteta u Pekingu. Spoj visokih akademskih standarda i efikasnosti koje su oni unijeli u ovaj projekat nije ništa manji od izvanrednog.

Uostalom, kao i onaj prethodni ko-editorijal o japanskoj filozofiji - „Nove granice japanske filozofije"/„Frontiers of Japanese Philosophy 5", Nanzan-Šahinpašić, Sarajevo, 2009. - kao i James W. Heisig mogli bismo kazati da je to na rubu – ili na „granicama" svjetskog filozofskog oblika. U tom smislu, naročita je radost vidjeti da se izražava dobrodošlica ovog puta i kineskoj filozofiji na najnovijoj njezinoj granici: Bosni i Hercegovini.

Uobzirujući činjenicu da smo iz našeg vlastitog ishodišnog impulsa kao *motto* preuzeli iz literature tzv. „China Hadīth" (hadis o Kini), želimo već u proslovu skrenuti pozornost na potrebu uspostave tješnjeg dosluha između islamske i budističkih filozofija, ali i konfucijanstva i daoizma, i to ne samo kod nas u regionu već općenito u svijetu, napose uobzirujući činjenicu da je ovaj link u muslimanskom kontekstu uspostavio već treći halifa 'Uthmān (Osman), 651. godine po Kristu, dakle, svega dvadesetak godina nakon smrti Poslanika Muhammeda (a.s.). Sukladno literaturi, Sa'd ibn Abī Waqqās je bio upućen tadašnjem kineskom caru iz Tang dinastije, koji je dao u čast Poslanika sagraditi prvu džamiju u Kini. Sadašnji tom samo ukazuje u tom pravcu.

Otuda, neizmjerno sam zahvalan Bo Mou i istinski se nadam da će napose ovaj njegov metodološki uvodnik biti od pomoći čitateljima koji su zainteresirani za filozofske vrijednosti i doprinose kineske filozofije te da će biti koristan filozofima koji su zainteresirani za različita relevantna metodološka pitanja koja se tiču studija kineske i zapadnjačke filozofije kroz njihova uporedna proučavanja. Što se tiče prospekta pokreta konstruktivnog angažmana, uostalom kao i sam Bo Mou, vjerujem i ubijeđen sam da je on obećavajuće i reprezentativno usmjerenje proučavanja kineske filozofije ka svjetskoj filozofiji, iako ničim ne tvrdimo da je ek-

skluzivno usmjerenje ili pristup. Klice ovih hibrida, sukladno profesoru Chengu, već postoje u suvremenoj kineskoj i zapadnjačkoj filozofiji, iako obrazac o njihovom rastu mora sačekati stimulirajuće okruženje svjetske filozofije. Zbilja, privilegij je i čast da sam imao priliku raditi sa Bo Mou, uostalom, kao i svakim od izrijekom spomenutih filozofa-komparativista na ovom našem zajedničkom editorijalu. Čini nam se da ovaj svezak tek započinje u bh. kontekstu skicirati kurs za shvatanje bogatih resursa kolosalne kineske tradicije.

Međutim, kineska je filozofija već s kraja devetnaestog stoljeća iskusila intenzivnu kreativnu transformaciju, a suvremena je kineska filozofija razvila sofističke pozicije u mnogim područjima filozofije i otpočela je da reinterpretira kompleksno naslijeđe svojeg antičkog razdoblja, pokazujući kineska stajališta o čovjeku i zbiljnosti. Otuda, kako bi sagledali to njezino učešće u modernizaciji i globalizaciji, tekst o suvremenoj kineskoj filozofiji Chung-ying Chenga je bio nezaobilazan u davanju jedinstvene panorame suvremenih filozofskih razvitaka u Kini. Tekstovi ostalih autora oslikavaju pojedine aspekte, učenja, škole ili pravce, ujedno nudeći mogućnost stvaranja raznolikih linkova sa zapadnjačkom, ali i ostalim filozofskim tradicijama kroz kalemljenje kineske filozofije na svjetsku filozofiju. Jer, očito da se i u našem balkanskom kontekstu obistinjuju riječi profesora Chenga iz našeg razgovora objavljenog u sarajevskoj reviji "Odjek" (proljeće 2007.) o tome da je komparativna filozofija aktualni trend i da će filozofija postati sve više i više komparativna, jer će postati sve više i više otvorena i sve više i više interkulturalna, interkontekstualna, transtekstualna, te prema tome sve više i više ukorijenjena u temeljnom smislu ljudske zajedničkosti, koja dopušta pluralistički pristup i izražavanje, međutim, koja jednako tako poziva komparativnoj procjeni i evaluaciji među njima u terminima novoizraslih vizija istine i vrijednosti. Definitivno je imperativ da se moramo pozabaviti ovim novim megatrendom.

Nevad Kahteran
Mojmilo, početkom februara/veljače 2010.
(pred Novu kinesku godinu)

Preface

By Bo Mou

Professor Nevad Kahteran has initiated this pioneering project to introduce recent remarkable scholarship in philosophical studies of Chinese philosophy to the philosophical circle of the ex-YU counties, (i.e., the region of Bosnia/Serbian/Croatian areas that share almost the same kind of language) for the purpose of exploring how philosophical ideas and approaches from this area (such as Islamic philosophy) and those from the Chinese philosophical tradition can learn from each other and make joint contributions to the common philosophical enterprise. In so saying, it has suggested the reason why I have rendered this project very worthy, promising and significant. The current project establishes an effective platform with a broader vantage point, and constitutes a substantial starting point, for the significant enterprise of the cross-tradition constructive engagement between the philosophical tradition-complex of the Bosnia/Serbian/Croatian region and the Chinese philosophical tradition. Understanding the constructive engagement strategy of studies in Chinese philosophy, specifically speaking, and cross-tradition philosophical inquiries, generally speaking, is thus one key to appreciate the substantial contents and methodological significance of the current project.

The focus of this volume, as highlighted in its title, is on new frontiers of contemporary philosophical studies of Chinese philosophy. The methodological identity of these new frontiers of philosophical studies of Chinese philosophy can be characterized in terms of their shared ***constructive-engagement*** orientation. The constructive-engagement orientation in philosophical studies of Chinese philosophy, expressed in a plain way, has two emphases: (1) it emphasizes doing *philosophy* via reflective criticism (including self-criticism) and argumentation, instead of merely doing history of Chinese philosophy for the sake of archaeological interest or historical description; (2) it emphasizes *doing philosophy*

in the global context to make joint contributions together with distinct approaches from other traditions and/or styles of doing philosophy to the common philosophical enterprise, instead of treating the study of Chinese philosophy as a self-enclosed ideological system. These two emphases are essentially two central points of the general constructive-engagement strategy of comparative philosophy as understood in a philosophically interesting way. Briefly speaking, the constructive-engagement strategy of comparative philosophy is to inquire into how, via reflective criticism (including self-criticism) and argumentation, distinct modes of thinking, methodological approaches, visions, insights, substantial points of view, or conceptual and explanatory resources from different philosophical traditions and/or different styles/orientations of doing philosophy (within one tradition or from different traditions) can learn from each other and jointly contribute to our understanding and treatment of a series of issues, themes or topics of philosophical significance, which can be jointly concerned through appropriate philosophical interpretation and/or from a broader philosophical vantage point. In this sense, and to this extent, the constructive-engagement methodological orientation of the new frontiers of philosophical studies of Chinese philosophy can be viewed essentially as the constructive-engagement method of comparative philosophy. It is the constructive-engagement strategy of comparative philosophy that essentially unifies various new frontiers of contemporary philosophical studies of Chinese philosophy which are addressed in this volume as its focus; it is the constructive-engagement strategy of comparative philosophy that intrinsically relates the contents of this volume to the philosophical concern and interest of the philosophical circle of the region of Bosnia/Serbian/Croatian areas; it is the constructive-engagement strategy of comparative philosophy that foreshadows the bright future of the mutual understanding and joint contribution of different philosophical traditions to the common philosophical enterprise.

Although the Bosnia language is not among the languages I can read, and although I do not pretend to be an expert in the rich philosophical resources of this region (such as Islamic philosophy), I am fully confident that, with Professor Kahteran's broad vision and meticulous scholarship, all the materials in the book have been very well handled and organized. Indeed, it is very philosophically interesting and significant to explore how the constructive engagement between the Bosnia/Serbian/Croatian and Chinese philosophical traditions can have them learn from

ch other and make joint contributions to a series of issues or topics of philosophical magnitude. Professor Kahteran's work via this volume has played a pioneering role and made an important contribution to this significant enterprise.

Bo Mou
Beijing, 18th January 2010

Napomene o transkribiranju kineskih riječi

Wade-Giles	Pinyin
ai	ei
ch	zh
ch’	ch
	q
hs	x
ien	ian
-ih	-i
J	r
K	g
k’	k
p	b
p’	p
szu	si
t	d
t’	t
ts, tz	z
ts’, tz’	c
tzu	zi
ung	ong
yu	you

Komparativna kronologija kineskih i zapadnjačkih filozofa[1]

<u>Kineska filozofija</u>	<u>Zapadnjačka filozofija</u>
2200. p.n.e.	
Xia dinastija (2070-1600. p.n.e.)	
2000. p.n.e.	
Shang dinastija (1600-1046. p.n.e.)	
Zhou dinastija (1046-256. p.n.e.)	
800. p.n.e.	
Proljetni i jesenji period (722-481. p.n.e.)	Tales (640-546. p.n.e.)
Konfucije (551-479. p.n.e.)	Osnivanje Rima (508. p.n.e.)
	Heraklit (535-475. p.n.e.)
500. p.n.e.	
Period zaraćenih država (480-222. p.n.e.)	Parmenid (515-450 p.n.e.)
Mo Zi (470-391. p.n.e.)	Anaksagora (500-428. p.n.e.)
Yang Zhu (5. st. p.n.e.)	Empedokle (oko 495-435 p.n.e.)
Lao Zi (prije 4. st. p.n.e.)	Protagora (485-415. p.n.e.)
	Zenon iz Eleje (oko 470. p.n.e.)
400. p.n.e.	Sokrat (470-399. p.n.e.)
Zhuang Zi (375-300. p.n.e.)	Demokrit (460-370. p.n.e.)
Mencius	Platon (427-347. p.n.e.)
Hui Shi (350-260. p.n.e.)	Aristotel (384-322. p.n.e.)
Gongsun Long (320-250. p.n.e.)	
	Piron (360-270. p.n.e.)
300. p.n.e.	
Xun Zi (298-238. p.n.e.)	
Han Fei (280-233. p.n.e.)	
Qin dinastija (221-206. p.n.e.)	
Han dinastija (206-220. poslije Krista)	

1 Sačinjeno prema Bo Mou, *History of Chinese Philosophy*, Routledge, London & New York, 2009., str. 609-614.

Kineska filozofija	Zapadnjačka filozofija
200. p.n.e.	
Dong Zhongshu (179-104. p.n.e.)	
Huai Nan-Zi-jev tekst (?)	
100. p.n.e.	
Nova era	
Wang Chong (27-97.?)	Isus Krist (oko 6. p.n.e. – 30. n.e.)
100. n.e.	
200. n.e.	
Razdoblje tri kraljevstva (220-80.):	Sekst Empirik (2./3. stoljeće)
Wei (220-65.) / Shu-Han (221-63.) / Wu (222-80.)	Plotin (204-70.)
He Yan (oko 207-49.)	
Hun Can (oko 212-40.)	
Xi Kang (223-62.)	
Wang Bi (226-49.)	
Jin dinastija (265-420.)	
Ouyang Jian (koncem 3. st.)	
300. n.e.	
Guo Xiang (umro 312.)	Augustin (354-430.)
Dao An (312-85.)	
Hui Yuan (336-416.)	
400. n.e.	
Sjeverne i južne dinastije (420-589.)	Pad Rimskog carstva (476.)
Seng Zhao (384-414.)	Boecije (oko 480-526.)
Bodhidharma (460-534.)	
500. n.e.	
Sui dinastija (581-618.)	
Zhi Yi (538-97.)	
Ji Zang (549-623.)	
Du Shun (557-640.)	

Kineska filozofija	Zapadnjačka filozofija
600. n.e.	
Xuan Zuang (596-664.)	
Fa Zang (643-712.)	
Tang dinastija (618-907.)	
Shen Xiu (oko 605-706.)	
Hui Neng (638-713.)	
700. n.e.	
900. n.e.	
Pet dinastija (907-60.)	
Song dinastija (960-1279.)	
1000. n.e.	
Shao Yong (1011-77.)	Anselmo (1033-1109.)
Zhou Dunyi (1017-73.)	
Cheng Hao (1032-85.)	
Zhang Zai (1020-77.)	
Cheng Yi (1033-1107.)	
1100. n.e.	
Zhu Xi (1130-1200.)	
Lu Jiuyuan (1139-93.)	
1200. n.e.	
Yuan dinastija (1206-1368.)	Počinje renesansa u Italiji (1215.)
	Toma Akvinski (1224-74.)
1300. n.e.	
Ming dinastija (1368-1644.)	William Ockham (1285-1347.)
1400. n.e.	
Wang Yangming (1472-1529.)	
1500. n.e.	Kopernik (1473-1543.)
	Francis Bacon (1561-1626.)
1600. n.e.	Galileo Galilei (1564-1642.)
Qing dinastija (1616-1911.)	Thomas Hobbes (1588-1679.)
Huang Zongxi (1610-95.)	René Descartes (1596-1650.)
Wang Fuzhi (1619-92.)	Baruch Spinoza (1632-77.)

Kineska filozofija	Zapadnjačka filozofija
	John Locke (1632-1704.)
	Gottfried Leibniz (1646-1716.)
1700. n.e.	George Berkeley (1685-1753.)
Dai Zhen (1723-77.)	David Hume (1711-76.)
	Immanuel Kant (1724-1804.)
	Francuska revolucija (1789-91.)
1800. poslije Krista	Georg Hegel (1770-1831.)
Opijumski ratovi (1839-42.)	Artur Schopenhauer (1788-1860.)
Tai-Ping revolucija (1851-64.)	John Stuart Mill (1806-73.)
Yan Fu (1854-1921.)	Soren Kierkegaard (1813-55.)
Liang Qichao (1873-1929.)	Karl Marx (1818-83.)
Wang Guowei (1877-1927.)	Friedrich Engels (1820-95.)
	Američki građanski rat (1861-5.)
	William James (1842-1910.)
	Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900.)
	Gottlob Frege (1848-1925.)
	Aexius Meinong (1853-1920.)
	Edmund Husserl (1859-1938.)
1900. n.e.	
Pokret boksača (1900.)	I svjetski rat (1914-1917.)
Republika Kina (1912.-)	Ruska revolucija (1917.)
Pokret 4. maj (1919.)	John Dewey (1859-1952.)
Xiong Shili (1885-1968.)	Alfred North Whitehead (1861-1947.)
Zhang Dongsun (1886-1973.)	Bertrand Russell (1872-1970.)
Hu Shih (1891-1962.)	Moritz Schlick (1882-1936.)
Mao Zedong (1893-1976.)	Martin Heidegger (1889-1976.)
Liang Shuming (1893-1988.)	Ludwig Wittgenstein (1889-1951.)
Narodna Republika Kina (1949.-)	II svjetski rat (1939-45.)
Jin Yuelin (1895-1984.)	Gilbert Ryle (1900-76.)
Fung Yu-lan (1895-1990.)	Hans Georg Gadamer (1900-2002.)
Fang Dongmei (1899-1977.)	Alfred Tarski (1902-83.)
Pokret „kulturne revolūcije" (1966-77.)	Karl Popper (1902-94.)
He Lin (1902-92.)	Jean-Paul Sartre (1905-80.)
Xu Fuguan (1903-1982.)	W.V. Quine (1908-2000.)
Hong Qian (1909-92.)	Paul Ricoeur (1913-2005.)
Tang Junyi (1909-78.)	Donald Davidson (1917-2003.)
Mou Zongsan (1909-95.)	John Rawls (1921-2002.)
Zhang Dainian (1909-2004.)	Richard Rorty (1931-2007.)

Bo Mou

Historija kineske filozofije

Bo Mou (ed.),
History of Chinese Philosophy (Historija kineske filozofije),
Routledge, 2009., 614 str.
(Routledge history of world philosophies)[2]

Sažetak

Historija kineske filozofije priređivača profesora Bo Mou-a, direktora Centra za komparativnu filozofiju i urednika časopisa „Comparative Philosophy", San Jose State Sveučilište, razumljivo je i autoritativno propitivanje pokreta i mislitelja koji su oblikovali kinesku filozofsku tradiciju preko tri tisuće godina. Prvorazredni tim međunarodnih autoriteta u oblasti kineske filozofije (Chan, Alan K.L.; Cheng, Chung-yi; Cheng, Chung-ying; Cheng, Kim-chong; Cua, Antonio S.; Fraser, Chris; Fung, Yiu-ming; Jiang, Xinyan; Lai, Whalen; Liu, Shu-hsien; Liu, Xiaogan; Mou, Bo; Shen, Vincent; Slingerland, Edward; Tan, Sor-hoon i Tian, Chenshan) obezbijedio je skrajnje pregledan tekst koji je strukturiran u pet glavnih dijelova:

- Identitet kineske filozofije;
- Klasična kineska filozofija (I): Pred-Han razdoblje;
- Klasična kineska filozofija (II): Od *Han* do *Tang* dinastije;
- Klasična kineska filozofija (III): Od *Song* do rane *Qing* dinastije; i
- Moderna kineska filozofija: Od kasnog *Qing* razdoblja do 21. stoljeća[3]

Svrha ovog sveska od 614 stranica jeste da pojasni sljedeća dva krucijalna pitanja:

- kako kineska filozofija pristupa pitanjima od filozofskog značaja i
- načini na koji kineska filozofija daje doprinos općenitom filozofskom poduhvatu.

2 Vidjeti Bo Mou-ov Home Page: http://www.sjsu.edu/faculty/bmou/ E-mail adresa profesora: bo.mou@sjsu.edu

3 Zanimljivo je na ovom mjestu spomenuti paralelno pojavljivanje jednog drugog sveska koji se pak bavi linkovima između kineske, koreanske i japanske filozofske tradicije: *Frontiers of Japanese Philosophy 4: Facing the Twenty-First Century* (eds) Lam Wing-keung i Cheung Ching-Yuen, Nanzan, 2009.

Dakako, ovim se neumitno nameće pitanje metodološke dimenzije ovog Bo Mou-ovog sveska. Međutim, iako ne daje isključivo historijski presjek događaja, pominjanje historije već u naslovu ima tri značenja: prikazati ukupni period razvitka kineske filozofske tradicije, svratiti pozornost na historijske veze između relevantnih ideja i pokreta i smjestiti ove ideje i pokrete u širi kontekst. Srazložno tomu, svezak predstavlja nezaobilazno štivo za svakog proučavatelja ove kompleksne filozofske tradicije.

Ovdje pobrojana metodološka pitanja koja se tiču kineske filozofije su kako slijedi: uvodnik / Bo Mou – Identitet kineske filozofije – Početak historije kineske filozofije / Antonio S. Cua – Klasična kineska filozofija (i) : pred-Han razdoblje -- Yi-jing filozofija / Chung-ying Cheng – Klasično konfucijanstvo (i): Konfucije i Lunyü / Edward Slingerland – Mocistička škola / Chris Fraser – Skola imena / Yiu-ming Fung – Klasično konfucijanstvo (ii): Meng Zi i Xun Zi / Kim-chong Chong -- Daoizam (i): Lao Zi i Dao-de-Jing / Xiaogan Liu -- Daoizam (ii) : Zhuang Zi i Zhuang-Zi / Vincent Shen – Klasična kineska filozofija (ii): od Han do Tang dinastije -- Han filozofija / Yiu-ming Fung -- Neo-daoizam / Alan K. L. Chan – Kineska budistička filozofija od Han do Tang dinastije / Whalen Lai – Klasična kineska filozofija (iii): od Song do rane Qing dinastije -- Song-Ming neo-konfucijanstvo (1): od Cheng Yi do Zhu Xi-ja / Shu-hsien Liu -- Song-Ming neo-konfucijanstvo (2): od Lü Jiuyuan-a do Wang Yang-Ming-a / Shu-hsien Liu – Filozofski razvitak u kasnoj Ming i ranoj Qing dinastiji / Chung-yi Cheng – Moderna kineska filozofija: od kasne Qing dinastije do 21. stoljeća – Prosvjetiteljski pokret / Xinyan Jiang – Razvoj dijalektičkog materijalizma u Kini / Chenshan Tian – Suvremena neokonfucijanska filozofija / Sor-hoon Tan – Konstruktivni angažman kineske i zapadnjačke filozofije: suvremeni trend ka svjetskoj filozofiji / Bo Mou.

U svojemu prikazu Ruiping Fan i Erika Yu, oboje sa City University of Hong Kong, potcrtavaju da prvenstveni cilj ovog sveska nije samo onaj historijskog karaktera (dakle, isticanje razvitka kineskih škola mišljenja, niti pak da se uvedu njihova glavna učenja), već da se oslove njihova filozofska pitanja i propitaju implikacije kroz naglašavanje metoda reflektivne interpretacije i komparativnog proučavanja. Ovo je ocjena s kojom bismo se i mogli usuglasiti, dok je zbilja neodmjereno tražiti i inzistirati u istom prikazu da sedamnaest filozofa raznolikih uklona i profila imaju ujednačen i izbalansiran

pristup u izradi ovog sveska. Štoviše, Bo Mou je izveo svojevrstan podvig okupivši ih na zajedničkom projektu ove vrste, dok je učinak više nego fascinirajući, napose ako se uobziri bivanje „updated“ kroz iščitavanje tekućih rasprava u predmetnoj materiji.

Zapravo, njegovo se djelo naslanja na tri ranija pionirska rada o kineskoj filozofiji u dvadesetom stoljeću: Hu Shih-ovo koje se pojavilo 1919., Fung Yu-lanovu dvotomnicu objavljenu 1930. (prevedenu čak i kod nas)[4] te Lao Sze-kwang-ov rad objavljen 1982. Prva dvojica su rekonstruirala kineske klasike sukladno američkom pragmatizmu, dok je treći usvojio kantijanski i hegelijanski racionalizam kako bi analizirao i razriješio pitanja iz kineske filozofije.

U zaključnom poglavlju, Bo Mou oslovljava pitanje konstruktivnog angažmana između kineske i zapadnjačke filozofije posljednjih godina dovodeći nas u dosluh sa aktualnim dešavanjima na ovom planu, ujedno donoseći prijeko potrebnu komparativnu kronologiju filozofa uz više nego dostatan popis najrecentnije primarne i sekundarne literature s područja kineske filozofije.

I na kraju, unutar glavnog korpusa Routledge-ove historije filozofije, pored jevrejske i islamske, zahvaljujući upravo Bo Mou imamo priliku sagledavati rasprave vodećih autoriteta za kinesku filozofiju, rasprave u kontekstu zapadnjačke filozofije s kojom je suštinski povezana. To da ovaj mini-prikaz pišem za potrebe našeg koeditorijala o novim granicama kineske filozofije i da mogu dijeliti tu ulogu u takovrsnom pothvatu upravo s njim jeste neočekivana povlastica.

4 Fung, Yu-Lan, *Istorija kineske filosofije*; urednik Miloš Stambolić; [preveo Branko Vučićević] Biblioteka Sazvežđa ; knj. 29; Impresum: Beograd: Nolit , 1971., strana 412.

O nekim metodološkim pitanjima koja se tiču kineske filozofije: uvod u temu[5]

Sažetak

Ovo uvodno poglavlje nudi uvodnik za metodološku temu čitave knjige. Ovaj esej prezentira editorovo stajalište o ovom pitanju, umjesto prikaza releavantnih stajališta. Jedna od središnjih tema najnovijeg sveska Routledgeove *History of Chinese Philosophy* ("Historija kineske filozofije") jeste da ispita: 1) *kako* kineska filozofija, kako je oblikovana kroz različite pokrete filozofskog mišljenja kroz svoju tri tisuće godina dugu historiju, *pristupa* pitanjima i sadržajima od filozofskog značaja i 2) *kako* kineska filozofija *otuda* pravi svoje doprinose *zajedničkom filozofskom poduhvatu.* Zbog toga što bilo koja refleksivna praksa o tome *kako pristupiti* u filozofiji u sebi uključuje svoju metodološku dimenziju te zbog cilja bilo koja refleksivna studija suštinski podupire svoj metodološki pristup u takovrsnim studijama, a i 1) i 2) u svojoj biti uključuju metodološka pitanja. Nazovimo takovrsne metodološke konekcije "metodološkom dimenzijom ove teme", ili jednostavno "metodološkom temom" ovog sveska. U ovoj metodološkoj temi uvodnika, autor čini tri stvari. U dijelu 1, s obzirom na 2) iznad, on objašnjava dvije metodološke orijentacije i naglaske ovog sveska kao cjeline: prvi je naglasak na filozofskoj interpretaciji tekstova drevnih mislitelja umjesto pukog historijskog opisa; drugi metodološki naglasak je na značaju i važnosti ideja mislitelja i njihovih povezanih pokreta mišljenja za zajednički filozofski poduhvat i suvremeni filozofski razvitak. U dijelu 2, s obzirom na 1) iznad, autor ističe i objašnjava neke reprezentativne metodološke pristupe u kineskoj filozofiji koji su filozofski značajni i posjeduju svoj manje ili više sveobuhvatni ka-

5 Naslov izvornika: „On Some Metholodical Issues Concerning Chinese Philosopy: An Introduction" u: *History of Chinese Philosophy*, ed. by Bou Mou, Routledge: London & New York, 2009., str. 1-39.

rakter. U dijelu 3, s obzirom na 1) i 2), meta-filozofski metodološki okvir je sugeriran, a njegov središnji dio leži u nizu primjerenih uvjeta za metodološki glavne principe koji se tiču toga kako posmatrati odnos između naoko natjecateljskih metodoloških pristupa, unutar kineske filozofije ili iz različitih filozofskih tradicija.

1

Glavni cilj ovog sveska je da se obezbijedi referentna knjiga koja daje sustavno, razumljivo i suvremeno ispitivanje glavnih i najznačajnijih pokreta mišljenja koji su oblikovali kinesku filozofiju preko tri tisuće godina.

Pojam 'historija' u naslovu ove knjige znači tri stvari. Prva, pokriven je cjelokupni period kineske filozofske tradicije koji uključuje antičku (tj. klasičnu) kinesku filozofiju i modernu kinesku filozofiju. Drugo, svezak pridaje dužnu pažnju historijskim vezama između relevantnih ideja i pokreta mišljenja. Treće, ideja i pokreti koji se ispituju smještaju se u širi historijski kontekst. Međutim, ovo nikako ne implicira da ova knjiga posjeduje isključivo historijsku orijentaciju, niti da je njezin cilj samo da opiše historijske činjenice. Umjesto toga, ona se usredsređuje na filozofski interes tema koje su u pitanju i naglašava kako ove ideje doprinose zajedničkom filozofskom poduhvatu. Kako bismo udovoljili ovoj svrsi, svezak kao cjelina naglašava filozofsku interpretaciju kao metodološki pristup misliteljima i njihovim tekstovima u filozofskoj tradiciji. On također naglašava orijentaciju angažmana filozofskog pitanja kao metodologije koja ima za cilj da doprinese općim filozofskim pitanjima i zanimanjima preko konstruktivnog angažmana različitih pristupa.

1.1

Zbog čitateljevog razumijevanja i kako bismo obezbijedili nužne konceptualne resurse, namjeravam dati uvodno pojašnjenje dva ključna pojma koji se pojavljuju u naslovu ovog uvodnika: 'filozofija' i 'metodološki'. Kada govorimo o 'zajedničkom' filozofskom poduhvatu, ciljamo na vrstu refleksivnih istraživanja koji su označeni ovim izrazima u zapadnjačkom fonetskom jeziku, odnosno kineskom ideografskom jeziku: 'filozofija' na engleskom dolazi iz grčkog *philosophia*, što doslovce znači ljubav (*philo-*) spram mudrosti (*Sophia*); i '哲學', koja se izgovara *zhe-xue* na mandarinskom kineskom, što doslovce znači učenje (學) mudrosti ili razboritosti (哲). Međutim, kineski pojam je nedavna kreacija koja je

posuđena iz japanske prevodilačke prakse.[6] Doista, tradicionalni kineski jezik nije pravio razliku između filozofije i religije, niti drugih oblika učenja. Aspekti ili slojevi kineskog mišljenja koji su razlikovani pomoću ovog modernog pojma su oni koji najviše koincidiraju sa onim što zapadnjaci nazivaju 'filozofija' u svojoj vlastitoj tradiciji. Dakle, što je filozofija? U literaturi možemo pronaći različite karakterizacije: 1) filozofija je istraživanje klasičnih, perenijalnih, ili temeljnih pitanja u područjima filozofskog podučavanja kao što su metafizika, epistemologija, etika i logika (na primjer: Što je biće? Koje su njegove temeljne značajke? Što je spoznaja? Kako bih trebao živjeti?; 2) filozofija je istraživanje tih temeljnih pojmova ili podložnih pretpostavki u raznim drugim područjima proučavanja (na primjer, filozofiji matematike, filozofiji biologije, itd.); filozofija mogu biti određene orijentacije, stilovi i/ili standardi refleksivnog istraživanja kao što su kritički, rigorozni, analitički, sintetički, neautoritarni, ne-empirički, itd.; 4) filozofija mogu biti određeni karakteristični načini pristupa iznad spomenutim temeljnim pitanjima, ili najtemeljnijim konceptima kao što su racionalno opravdanje, semantičko sezanje (istraživanje predmeta kroz ispitivanje (značenja) lingvističkih/konceptualnih elemenata koji označavaju predmet), konceptualna analiza, itd.

Uz različite karakterizacije filozofije, primjećujemo da su neke temeljne značajke filozofskog istraživanja kako ih koriste različite filozofske tradicije slično identificirane, karakterizirane i istaknute. One se pokazuju srodnima po duhu. Filozofsko istraživanje može ispitivati bilo koje fundamentalno pitanje i može imati različita temeljna zanimanja o svijetu i ljudskim bićima. Filozofsko je istraživanje kritičko po prirodi u smislu da slijepo ne tvrdi, niti prihvata išta što nije apsolutno sigurno od promatranja filozofskog istraživanja.[7] Filozofsko istraživanje ustanovljuje svoje

6 Kao uvod u metodološku dimenziju ovog sveska, ovo poglavlje predstavlja editorovo stajalište po ovom pitanju, umjesto da je prikaz stajališta drugih. Unatoč tomu, za čitateljevu informaciju, obezbijedio sam selektivnu listu relevantnih djela u Bibliografiji na kraju ovog eseja. Značajan dio ovog poglavlja sastoji se od dodatnog razvitka i poboljšanja nekih mojih ranijih ideja koje se tiču filozofske metodologije, napose u pogledu kineske i komparativne filozofije koje su se pojavljivale u publikacijama kako je pobrojano u Iskazima zahvalnosti. Engleski prijevodi citata iz kineskih tekstova u ovom poglavlju su moji ukoliko to nije drukčije označeno.
Vidjeti relevantnu raspravu u Poglavlju 1, ispod.

7 Ovo uključuje filozofovo stajalište prema njezinim vlastitim tvrdnjama. Iako ona može čvrsto držati svoju sadašnju poziciju (ne slijepo, već na temelju argumentacije, široko shvaćene), od filozofa se očekuje da bude nepristran i da je ima kao predmet kritike te otuda mogućeg poboljšanja ili promjene, umjesto njezinog prikazivanja apsolutno imunom od kritike.

zaključke u biti kroz argumentaciju, opravdanje i objašnjenje (ovo će biti raspravljeno u odjeljku 2.3). Filozofija je vrsta refleksivnog istraživanja i različito je i mnogostruko primijenjeno i manifestirano.

Na ovom mjestu možemo raspraviti jedno uvodno pitanje o identitetu kineske filozofije. Neki kažu da je (historijski govoreći) antička kineska misao bila bez podvojenosti književnosti, historije i filozofije; otuda, kako može biti istaknuta historija kineske filozofije? Ovo je tačno u smislu da pisci u klasičnom razdoblju nisu teoretski generalizirali distinkciju između intelektualnih disciplina koju mi danas možemo praviti. Primjena te distinkcije na antičke kineske discipline otkriva isti stupanj preklapanja i različitosti kao i na antičke zapadnjačke intelektualne discipline – koje nisu razlikovale ono što sada zovemo filozofijom od mudrosti 'prirodne filozofije' (rane znanosti). Uz tu se distinkciju možemo temeljito i refleksivno fokusirati na filozofske aspekte i dimenzije tekstova koji također posjeduju historijsku i književnu vrijednost i sadržaj. Otuda, ništa nas ne sprječava u ovom posmatranju kineske misli da reflektiramo o filozofskom značaju ideje ili pristupa u ovoj tradiciji gdje je njezina filozofska vrijednost i izvedena povezanost sa drugim zanimanjima, pitanjima, idejama ili pristupima mogla jednako tako biti uzeta historijskim ili književnim opisom. U davanju filozofske dimenzije mi se legitimno fokusiramo na zanimanje ili program koji sada imamo u pokušaju da shvatimo aspekt kineske kulture, i mi to možemo bez da zanijećemo da su druge vrste razumijevanja i elaboracije moguće. Na isti način možemo odgovoriti na sličnu optužbu da antička kineska misao nije pravila distinkciju između filozofije i religije te da otuda ne može, i ne bi smjela, biti ispitana s fokusom samo na njezinoj filozofskoj dimenziji. Imamo konceptualne resurse da razlikujemo između tema, ideja i argumenata koji su više ili manje filozofski ili religijski. Uzevši u obzir naše razumijevanje filozofskog istraživanja i kako se metodologija razlikuje od religijske metodologije, preklapanje predmetne materije i činjenice da su metode pomiješane ne sprječava naše isticanje i raspravljanje filozofskih distinkcija. Ovo reflektira kako historijsko preklapanje može i ne mora biti relevantno za ispravno razumijevanje antičke kineske filozofije i religije. Zbog gornjih razloga, ovaj je svezak nazvan 'Historija kineske filozofije', radije negoli 'Historija kineske misli", ili 'Historija kineske religijske misli'.

Dublje razumijevanje razloga iza gornje refleksivne prakse je povezano sa dva metodološka naglaska ovog sveska. Prije započinjanja rasprave o ovome, razjasnit ćemo pojam 'metoda' i 'metodološkog pristupa'.

Poznato je da pojam 'filozofski metod' ili 'metodološki pristup' u filozofskim istraživanjima može značiti određen broj stvari. Uzevši u ob-

zir da pojam 'metodološki pristup' označava način odgovora na to kako pristupiti predmetu proučavanja, bez primjerenog pojašnjenja i diferencijacije koju je pojam mogao uzeti da označi metodološku perspektivu (ili metod perspektive), metodološko sredstvo (ili pomoćni metod), metodološki vodeći princip (ili vodeći principijelni metod).[8]

Grubo govoreći, metodološka perspektiva je način da se pristupi predmetu proučavanja, koje je namjeravano da se fokusira na određeni aspekt predmeta i da obuhvati ili objasni ovaj aspekt u pojmovima karakteristika tog aspekta, skupa sa minimalnim metafizičkim pristajanjem da *postoji* taj aspekt predmeta ili da je taj aspekt izvorno posjedovan predmetom. Postoji distinkcija između podesnih i nepodesnih metodoloških perspektiva koje se tiču predmeta proučavanja. Ukoliko je aspekt na koji je metodološka perspektiva namjeravana da ukaže izvorno posjedovan predmetom proučavanja, on se smatra podesnim u pogledu tog predmeta. Inače, metodološka se perspektiva smatra nepodesnom. Primijetili smo da je metodološka perspektiva nesložena metodološka perspektiva, nasuprot složenoj metodološkoj perspektivi, koja integrira dvije ili više perspektiva nesložene u jednu. Ispod, osim ukoliko nije drukčije specificirano, pod 'metodološkom perspektivom' označavam nesloženu metodološku perspektivu.

Metodološko sredstvo je način na koji implementirati, ili dati sredstvu da realizira određenu metodološku perspektivu. (Raspravljat ću dvije glavne vrste posrednih metoda u filozofiji, napose u slučaju kineske filozofije, u odjeljku 2.3).

Metodološki glavni princip je način koji se tiče određene metodološke perspektive (ili grupe perspektiva), ili određenog metodološkog sredstva da se implementira metodološka perspektiva, s obzirom na predmet proučavanja, koji je, ili bi trebao biti pretpostavljen od strane posrednika koji uzima tu perspektivu (ili jednu ili više između grupe perspektiva) i njezino povezano sredstvo u ime vođenja i reguliranja kako perspektiva ili sredstvo trebaju biti procijenjeni (njegov status i primjereni odnos sa drugim perspektivama ili sredstvima) i korišten (kako izabrati između grupe perspektiva ili sredstava), te kakvu svrhu ili fokus bi ta perspektiva trebala postaviti. Postoji distinkcija između adekvatnih i neadekvatnih metodoloških glavnih principa koji se tiču metodološke perspektive (perspektiva) s obzirom na predmet proučavanja.

8 Za moju potpunu viziju ove analize strukture filozofske metodologije, vidjeti Mou 2001a.

Uzevši u obzir gornje specifikacije, postoje dva uvodna pitanja koja se tiču odnosa između metodološke perspektive i metodološkog glavnog principa, koja su napose relevantna i bit će ilustrirana i testirana u narednoj raspravi. Prvo, općenito govoreći, zasluga, status, funkcija metodološke perspektive *per se* može se procjenjivati neovisno od određenog metodološkog glavnog principa koji posrednik može pretpostaviti u svojoj aktualnoj primjeni perspektive. Naša refleksivna praksa *per se* uzimanja određene metodološke perspektive kao naše radne perspektive zapravo ne znači gubljenje iz vida drugih izvornih aspekata predmeta, niti odbacivanje drugih podesnih perspektiva u našoj pozadini mišljenja, niti pretpostavljanje neadekvatnog vodećeg principa koji bi mogao iskazati nepodesnim druge metodološke perspektive (ukoliko ijednu). Drugo, nije važno da li se naše uzimanje određene metodološke perspektive regulira pomoću adekvatnog ili neadekvatnog glavnog principa, napose zbog konstruktivnog angažmana naoko natjecateljskih pristupa. Kada se naša primjena podesne metodološke perspektive kao dijela naše refleksivne prakse vodi pomoću adekvatnog glavnog principa i doprinosi adekvatnom razumijevanju predmeta proučavanja, naša primjena te perspektive će biti filozofski konstruktivna.

Kako bismo pomogli čitatelju da jednostavnije shvati gornju apstraktnu prezentaciju prirode i statusa tri metodološka puta i njihovu distinkciju, korisitit ću sljedeću 'metod-kuća' metaforu kako bih ilustrirao pitanja koja su uključena. Pretpostavimo da neka osoba namjerava da se približi svojoj destinaciji, recimo, kući (predmetu proučavanja), koja posjeduje nekoliko ulaza, prednja, stražnja vrata i krovni prozor (raznolike aspekte, dimenzije ili slojeve predmeta proučavanja). Ta osoba potom poduzima određen put (određenu metodološku perspektivu) kako bi ušla u kuću, vjerujući da staza vodi ulazu na ovu stranu (recimo, prednja vrata), ili ulazu na tu stranu (recimo, stražnja vrata) kuće. Ukoliko staza zbilja vodi nekom ulazu u kuću, staza se naziva 'podesnom', inače se naziva 'nepodesnom' (otuda distinkcija između podesnih i nepodesnih metodoloških perspektiva). Kada ta osoba kreće određenom stazom kako bi ušla u kuću, ona drži određeno sredstvo u svojoj ruci (metodološko sredstvo) da bi uklonila zapreku s puta, recimo, sjekiricu ukoliko je staza zarasla trnjem, ili snježnu lopaticu ukoliko je staza puno prekrivena snijegom. Ona ide s određenom idejom na umu (metodološki glavni princip) koja objašnjava zašto se uputila tom stazom, a ne nekom drugom i vodi je kako bi imala neko razumijevanje, primjereno ili neprimjereno, u odnosu te staze prema drugim stazama (druge metodološke perspektive), ukoliko ijedne, prema kući. Jamačno da takovrsna glavna zamisao može

biti primjerena ili neprimjerena (primjereni ili neprimjereni metodološki glavni princip); na primjer, ukoliko ona uviđa i iskazuje druge podesne staze koje su jednako tako podesne i otuda spojive sa njezinom sadašnjom stazom, onda je njezina glavna ideja primjerena; inače, ukoliko ne uspijeva da shvati to i stoga iskazuje svoju sadašnju stazu ekskluzivno podesnom (jedinom stazom koja vodi u kuću), onda je njezina glavna ideja neprimjerena, premda je njezina sadašnja staza *per se* zbilja primjerena.

U kontekstu filozofskih istraživanja, zbog jedne stvari, postoji potreba da se dotjera u tančine pojam metodološkog pristupa u ova tri različita, ali povezana pojma metodološkog pristupa zbog adekvatnog karakteriziranja ova tri različita, ali unekoliko povezana metodološka načina. Zbog druge stvari, s obzirom na njihovu distinkciju i povezanost, barem na konceptualnom stupnju, možemo posmatrati ova tri metodološka puta kao tri dimenzije (filozofske) metodologije ili koncepta metodološkog pristupa, iako se nikako ne uzima kao gotova činjenica da je ijedan metodološki način koji je ikada historijski poduziman zapravo predočen nekritično u umu posrednika kao inkluzivni metodološki pristup koji manifestno otkriva sve tri dimenzije.

Uz ova pojašnjenja ova dva ključna pojma, objašnjenje zašto je ovaj svezak nazvan 'Historija kineske filozofije', te otuda uvod u temu za nužne konceptualne resurse, raspravit ću dva metodološka naglaska ovog sveska.[9]

1.2

Prvi je naglasak na filozofskoj interpretaciji[10] tekstova antičkih mislitelja umjesto pukom historijskom opisu. Obratimo pažnju da, općenito govoreći, prvenstvena svrha ove metodološke orijentacije jeste da pospješi naše razumijevanje ideja mislitelja i njihove prikladne implikacije filozofskog značaja preko relevantno učinkovitih konceptualnih i pojašnjavajućih resursa, ako su ti resursi zapravo korišteni od strane samog mislitelja.

9 Dva metodološka naglaska mogu biti očita nekima, iako nisu tako očiti drugima. Unatoč tomu, kako objasniti i elaborirati očito je drugo pitanje. Snaga filozofije, u mnogim slučajevima, leži u elaboriranju i/ili opravdavanju onog što se čini očitim zbog interpretativne elaboracije i zbog potrebe onih koji tek treba da se slože.

10 Ovdje upotrebljavam pojam 'interpretacija' u uskom ili izravnom smislu kako je ovdje specificiran (u terminima elaboriranja i razumijevanja) prije negoli širokom ili implicitnom smislu u kojemu bi sve tri orijentacije koje su ovdje raspravljane mogle biti na neki način identificirane kao 'zainteresirana interpretacija'.

Jasno je da čisto historijski pristup ne pristaje ovdje: elaborirati i shvatiti misliteljeve ideje zapravo ne znači shvatiti precizno kakve je zbilja resurse mislitelj koristio i precizno o kakvim je idejama zapravo razmišljao; umjesto toga, takve interpretacije i razumijevanje mogu uključivati interpretatorovu elaboraciju misliteljevih poenti koje uključuju njihove suptilne implikacije, koje ni sam mislitelj nije eksplicitno razmotrio, i/ili interpretatorovo predstavljanje misliteljevih poenti u jasnijim i koherentnijim pojmovima, ili na zanimljiviji filozofski način, koji sam mislitelj nije zapravo usvojio.[11] U oba slučaja, uzevši u obzir misliteljeve ideje (u jednoj tradiciji ili prikazu) pod interpretacijom, neki učinkoviti konceptualni i pojašnjavajući resursi u drugoj tradiciji ili prikazu koji su dobro razvijeni u drugoj tradiciji ili prikazu mogu biti svjesno korišteni kako bi pospješili naše razumijevanje i način kako da elaboriramo misliteljeve ideje.[12]

Na ovaj način, upotreba izvanjskih resursa zbilja može poboljšati naše razumijevanje misliteljevih ideja ili razjasniti neki izvorno nejasni ili zbunjujući izraz njegovih ideja. Dakle, poduhvat *per se* korištenja izvanjskih resursa u ovoj orijentaciji nije automatski neprikladan i stoga nije osuđen da bude grijeh, kao što bi to mogao biti u pukoj historijskoj orijentaciji. Treba obratiti pažnju da kada se koriste ti objašnjavajući i konceptualni resursi, oni nisu namjeravani tako da dodijele isti stupanj artikulirane sistematizacije i ovladavanja nekim konceptualnim i objašnjavajućim resursima antičkog mislitelja, već da unaprijede naše razumijevanje

11 Potom, može li se kazati da ove implikacije pripadaju idejama mislitelja u tekstu (te da potpadaju pod ono što mislitelj istinski misli/je mislio ili ono što misliteljeve ideje imaju/su imale? U važnom smislu, odgovor bi bio pozitivan; budući da su ove implikacije istinski implicirane kroz ideje koje je iznio mislitelj, iako bismo jamačno mogli kazati da ove implikacije nije iznio ovaj mislitelj te bismo stoga mogli kazati da one nisu ono što mislitelj zapravo (ili istinski?) misli/je mislio. (Na ovom mjestu možemo vidjeti da takvi izrazi kao što su 'ono što određeni mislitelj istinski misli/je mislio', ili 'ono što ima/je imao' tendiraju da budu dvoznačni i neodređeni te stoga zaslužuju pojašnjenje, napose kada namjeravamo da iznosimo tvrdnje o onome što mislitelj istinski mislio/je mislio, ili što njegova ideja ima/je imala.)

12 Sa stajališta komparativnog angažmana, ti konceptualni i pojašnjavajući resursi stoga su korišteni prešutno i implicitno, ali konstruktivno, u usporedbi i kontrastu s tim originalnim resursima na temelju kojih je uvid ili vizija unekoliko prenesena, u onoj mjeri u kojoj takovrsne usporedbe ove različite vrste izvora nisu ekspresno i izravno dirigirane. Pojam 'konstruktivni' ovdje označava da takovrsan prešutni komparativni pristup u biti uključuje kako interpretator misliteljevih ideja može učiti iz druge tradicije ili prikaza koji se tiče resursa da se unaprijedi interpretatorovo razumijevanje misliteljevih ideja; prema tome, određeni konstruktivni filozofski angažman između različitih resursa različitih tradicija ili prikaza je prešutno uključen u ovoj orijentaciji i njezinom korespondirajućem metodološkom prikazu.

njegovih ideja koje je iznio u tekstu. Za interpretativnu svrhu, ne samo da je legitimno, već i korisno upotrebljavati eksplicitnije ili jasnije konceptualne resurse kako bi se na drugi način elaborirala neka implicitna ili skrita stvar (recimo, koherentnost i povezanost) u misliteljevim idejama koje su katkada manje jasno izložene ili su izražene na unekoliko paradoksalan način zbog pomanjkanja tih suvremenih objašnjavajućih i konceptualnih resursa koji nisu bili dostupni u antička vremena, ali su nam sada dostupni.[13] Također, treba obratiti pažnju da, kada misliteljeva linija mišljenja i njegove ideje manjkaju artikuliranom sistematičnošću u svojim jezičkim izrazima, ovo ne znači da su misliteljeva linija mišljenja i njegove ideje *per se* (implicite ili skrito) bez koherentnosti i povezanosti koja je duboko u misliteljevim idejama. Dakle, ne možemo se bazirati samo na ovom pomanjkanju artikulirane sistematičnosti u jezičkom izrazu i otuda suditi da sami misliteljev tekst nije filozofsko djelo kada je tekst zbilja namjeravan da iznese refleksivne ideje. Na ovom mjestu, uz prethodna i sadašnja metodološka razmatranja, neke su dodatne elaboracije misliteljeve linije mišljenja i njezine okružujuće refleksivne ideje preko adekvatnih konceptualnih i objašnjavajućih resursa koji su nam izvorno dostupne istinski potrebne, umjesto da budu tek pitanje preferencije, u ime poboljšanja našeg razumijevanja misliteljevih ideja koje uključuju njihove primjerene implikacije.[14]

Također, važno je primijetiti da interpretator u projektu proučavanja kineske filozofije sa orijentacijom koja se tiče refleksivne interpretacije umjesto puke historijske interpretacije može da, ili radije nastoji, fokusirati se na određeni aspekt, sloj, ili dimenziju misliteljevih ideja, koji je utemeljen na svrsi projekta, refleksivnom zanimanju interpretatora, itd. Doista, umjesto shvatljivog pokrivanja aspekata dimenzije predmeta proučavanja, fokusiranje na jedan aspekt ili dimenziju je neka vrsta uprošćavanja. Sada je pitanje sljedeće: da li je ijedna simplifikacija *per se* osuđena da bude sveopći grijeh *pretjeranog* simplificiranja? Jasno, kada

13 Druga je stvar kada mislitelj intencionalno koristi naoko paradoksalne opaske kako bi ukazao na nešto. Međutim, takovrsne prilike ne impliciraju da su ideje koje su iskazane kroz ove opaske *per se* zapravo nekoherentne, niti da pitanja koja su posrijedi ne bi mogla biti iskazano učinkovito u jasnijim terminima bez pojave paradoksalnosti.

14 'Nejasna' asimilacija može rezultirati iz 'prekomjerne' upotrebe izvanjskih resursa kada interpretiramo jednu ili dvije strane pod komparativnim ispitivanjem, napose kada su izvanjski resursi korišteni da karakteriziraju jednu stranu koja dolazi iz one druge. Međutim, u svrhu interpretiranja, rezultirajuća asimilacija nije nužno neprikladna i može osvijetliti suštinsku povezanost i zajednička pitanja između asimiliranih ideja na osnovnom stupnju, kao i pospješiti naše razumijevanje tih ideja.

projekat cilja na ispravno opisivanje relevantnih historijskih činjenica i slijedi ono što je zapravo mislitelj naučavao te kakve je resurse zapravo koristio (on sam), simplifikacija je uvijek *pretjerana* simplifikacija; svaka je simplifikacija kriva zbog toga što je negativno neumjerena i otuda identična sa falsifikacijom. Unatoč tomu, treba biti jasno da, ukoliko je svrha projekta da interpretira ili elaborira jedan aspekt ili dimenziju umjesto da dâ shvatljiv historijski opis, optuživanje onog koji provodi ovaj projekat za *pretjerano* simplificiranje ili zato što je neumjeren u simplificiranju izvještavanja u jednom aspektu ili dimenziji, zbilja bi bilo nekorektno i promašilo bi svrhu.

No, složimo se oko toga da bi projekat proučavanja kineske filozofije trebao biti vođen shvatljivim razumijevanjem. Međutim, refleksivni projekat u filozofiji (uključujući i one studija o kineskoj filozofiji), koji uključuje određenu metodološku perspektivu kroz fokusiranje na jedan aspekt predmeta proučavanja, nije spojiv sa shvatljivim razumijevanjem. Na ovom mjestu, ono što trebamo shvatiti jeste važna distinkcija između metodološke perspektive kao trenutne radne perspektive i metodološkog glavnog principa koji posrednik pretpostavlja kada uzima metodološku perspektivu i koju bi posrednik mogao koristiti da se vodi ili regulira kako bi sadašnja perspektiva trebala biti primijenjena i procijenjena s obzirom na neke druge podesne perspektive. I kao što je naglašeno iznad, naša refleksivna praksa *per se* uzimanja određene metodološke perspektive ne znači ni refleksivno odbacivanje nekih drugih podesnih perspektiva, niti pretpostavljanje neadekvatnog metodološkog glavnog principa, koji će iskazati druge podesne metodološke perspektive (ako ijednu). Ono što je posrijedi ovdje jeste da li je interpretator pretpostavio adekvatni metodološki glavni princip da vodi i regulira kako posmatrati odnos između sadašnje metodološke perspektive koja je korištena kao radna perspektiva i drugih podesnih metodoloških perspektiva koje će ukazati na druge aspekte predmeta proučavanja. Dakle, kada procjenjujemo projekat u proučavanjima kineske filozofije, ono što je zbilja od važnosti za nas jeste da posmotrimo i shvatimo koja je vrsta metodološkog glavnog principa pretpostavljena iza radne perspektive.

1.3

Drugi metodološki naglasak ovog sveska je na značaju i važnosti misliteljevih ideja i njihovog kretanja mišljenja koje je povezano sa zajedničkim filozofskim poduhvatom i suvremenim razvitkom filozofije.

Ovaj je naglasak u biti povezan sa jednom značajnom metodološkom orijentacijom u proučavanjima kineske filozofije, to jest, orijentacijom angažmana filozofskog pitanja koja ima za cilj da doprinese zajedničkom filozofskom poduhvatu. Prvenstvena svrha ove orijentacije u proučavanjima antičkih mislitelja jeste da vidimo kako, kroz refleksivnu kritiku i samokritiku, ovi mislitelji mogu konstruktivno doprinijeti zajedničkom filozofskom poduhvatu i/ili nizu zajedničkih pitanja, pitanja i tema od filozofskog značaja,[15] umjesto da se fokusiramo na pribavljanje pukog historijskog ili opisnog prikaza. Tipično, oslovljavanje općeg filozofskog pitanja, suštinskih ideja koje su istorijski razvijane u različitim filozofskim tradicijama izravno se uspoređuje kako bismo shvatili kako oni mogu zajednički i komplementarno doprinijeti ovom pitanju na filozofski zanimljive načine. U onoj mjeri koja se tiče svrhe gore spomenutog konstruktivnog angažmana u razmatranju različitih zajedničkih zanimanja i pitanja ono filozofsko je najznačajnije i ova orijentacija filozofskog pitanja i njegove metodološke strategije izravno, eksplicitno i konstruktivno vodi filozofski angažman i otuda se smatra filozofski najzanimljivijom. Kako bismo istaknuli karakteristična obilježja refleksivnog projekta s ovim kao njegovom temeljnom orijentacijom, hajde da propitamo prikladnost tri vrste optužbi koje su nekada (eksplicitno ili implicitno, izravno ili neizravno) uvođene protiv projekata s ovom orijentacijom u studijama o kineskoj filozofiji, to jest, protiv 'grijeha' pretjerane simplifikacije, pretjerane upotrebe izvanjskih resursa i pomućenja asimilacije.

Tipična procedura vođenja filozofskog angažmana u takovrsnim projektima mogla bi se konceptualno i praktički podijeliti na tri faze:

1. faza pred-angažmana u kojoj se određene ideje iz različitih prikaza ili iz različitih tradicija koje su *relevantne* za zajedničko zanimanje pod razmatranjem i otuda za svrhu projekta fokusiraju i identificiraju;
2. faza angažmana u kojoj se te ideje *iznutra* angažiraju jedna s drugom s obzirom na zajedničko zanimanje i svrhu kojoj će služiti; i

15 Sličnosti nekih zajedničkih pitanja od filozofskog značaja trebaju se shvatiti kroz *refleksivne interpretacije* i/ili motriti sa *široke filozofske povoljne pozicije*. Prvo, ne treba samo da posmatramo što su tekstovi drevnih antičkih mislitelja kazali, već također da uključimo refleksivnu elaboraciju o implikacijama za naše razumijevanje ideja mislitelja i njihovog filozofskog značaja. Drugo, brojna pitanja koja su tradicionalno identificirana kao 'jedinstvena' u različitim tradicijama pojavila su se kao različiti aspekti, slojevi, ili dimenzije nekih općenitijih filozofskih pitanja, napose kada su ispitivani sa šire filozofske povoljnije pozicije. Ovo je ono što označavam 'zajedničkim pitanjima' ovdje i u narednim poglavljima.

3. faza post-angažmana u kojoj te različite ideje iz različitih izvora su sada apsorbirane ili asimilirane u novi pristup za zajedničko zanimanje koje je pod ispitivanjem.

Tri navodne 'neprikladne stvari' ili 'grijeha' mogu se smatrati da će tipično biti povezane s ove tri faze. 'Grijeh' pretjerane simplifikacije koja se tiče određene ideje koja je identificirana iz određenog prikaza ili tradicije može biti tipično povezan sa refleksivnim naporima u fazi pred-angažmana; 'grijeh' pretjerane upotrebe izvanjskih resursa koji se tiču određene ideje iz određenog prikaza ili tradicije može biti tipično povezan sa refleksivnim naporima u fazi angažmana; a 'grijeh' nejasne asimilacije može biti tipično povezan s refleksivnim naporima u fazi post-angažmana. Hajde sada da ukratko procijenimo prikladnost optužbi za tri 'grijeha' koji korespondiraju s ove tri faze; gledanje na 'grijehe' na ovaj način pomoći će nam da istaknemo obilježja projekata u proučavanjima kineske filozofije prvenstveno sa orijentacijom angažmana filozofskog pitanja.

Pred-angažman

U fazi pred-angažmana, vjerojatno nije samo legitimno već jednako tako i adekvatno, ili čak nužno da se obezbijedi simplifikacija i apstrakcija nekih ideja u jednom prikazu ili tradiciji kroz stanovitu perspektivu: ova se perspektiva *per se* predočava u najrelevantnijim terminima oslovljenog zajedničkog zanimanja, a svrha je služila u projektu angažmana filozofskog pitanja, bez uključenja tih irelevantnih elemenata u prikazu ili tradiciji iz koje takovrsna perspektiva dolazi, dok potonje može biti relevantno u shvatanju poente tih ideja. Razlozi su ovi. Prvi, prvenstveni interes projekta nije to kako je takovrsna ideja povezana sa drugim elementima u izvornom prikazu ili tradiciji, već s tim kako je ona relevantna za pristupanje zajedničkom filozofskom pitanju kojeg se tiče. Drugo, dok trebamo shvatiti poentu ideje u kontekstu u kojemu je nastala, mi shvatamo poentu (bilo kroz korištenje podataka koju su obezbijeđeni kroz projekte s historijsko-opisnom orijentacijom i/ili orijentacijom interpretacije, ili kroz našu vlastitu pozadinu projekta s jednom od ove dvije orijentacije), i tamo ne bi moglo biti svrhe dobavljene kroz raspravljanje pozadine. Treće, jasno je da takovrsan pristup *per se* ne implicira nijekanje društvenog i historijskog integriteta ideje u izvoru prikaza ili tradicije; poenta je u tome da postojanje takovrsnog integriteta ne može automatski garantirati sveobuhvatni prioritet, niti čak relevantnost njegovog ekspresnog oslovljavanja u bilo kojemu projektu u proučavanjima kineske filozofije bez obzira na njihove orijentacije i svrhe.

Angažman

U fazi angažmana, relevantne (podesne) perspektive iz različitih prikaza ili različitih tradicija konstruktivno će angažirati jedna drugu. Sa stajališta svake od njih, druga je strana nešto izvanjske, međutim, sa šire filozofske povoljne pozicije i s obzirom na pitanje od zajedničkog interesa, različita stajališta mogu biti komplementarna iznutra. U ovom kontekstu, pojam 'izvanjsko' će promašiti poentu u pogledu svrhe ovdje: glavno pitanje nije ova ili ta različita perspektiva, već pitanje (i njegov shvatljiv pristup) na čije različite aspekte te različite perspektive ukazuju; s obzirom na ovo pitanje, sve te perspektive postaju unutarnje u smislu da će biti komplementarne i prijeko potrebne za shvatljivo razumijevanje i razmatranje aktualnog filozofskog pitanja.

Post-angažman

U fazi post-angažmana, neka vrsta asimilacije tipično rezultira iz prethodnog refleksivnog angažmana; to jest, takovrsna asimilacija će prilagoditi, potamniti i apsorbirati različite perspektive u jedan novi pristup kao cjelinu; i ovo će biti ono što se zbilja očekivalo u ovoj vrsti refleksivnog angažmana u studijama o kineskoj filozofiji, umjesto nekog grijeha.

Trebali bismo konstatirati da, ako se projekat studija kineske filozofije, koji eksplicitno posjeduje jednu od prethodno spomenutih orijentacija (refleksivno-interpretativnu, filozofskog pitanja i historijsko-deskriptivnu orijentaciju), razmatra kao jednostavan projekat u studijama kineske filozofije, projekat u refleksivnoj praksi koja se tiče kineske filozofije može biti kompleksan, projekat koji ide u kombinaciji dvije ili više orijentacija. Shvatljiv projekat koji se tiče historijske figure često se sastoji od takovrsne kombinacije. Prepoznavanje karakterističnih obilježja gore spomenute tri različite orijentacije/svrhe i njihovih naročitih metodoloških pristupa pomoći će nam da sveobuhvatno razmatramo i procjenjujemo različite stupnjeve ili dijelove kompleksnog projekta studija o kineskoj filozofiji.

Tradicionalno, prema mojemu znanju, projekti koji su prvenstveno s gornjom orijentacijom filozofskog pitanja i orijentacijom refleksivne interpretacije (napose kada pribjegavaju suvremenom razvitku i filozofskim resursima) još moraju da zadobiju primjereni naglasak zbog razloga koje ću objasniti u poglavlju 18 ispod (naredno poglavlje kod nas, *napomena, N.K.*). Dakle, postoji ozbiljna potreba da naglasim projekte prvenstveno sa orijentacijom filozofskog pitanja i orijentacijom interpretacije, iako ovaj naglasak jamačno ne bi mogao zanijekati legitimnost i primjerenu

vrijednost historijsko-deskriptivne orijentacije kao učinkovitog pristupa već bi mogao naglasiti konceptualnu kompatibilnost, konstruktivnu komplementarnost i uzajamno pojačanje ovih metodoloških orijentacija kao komplementarnih metodoloških perspektiva kada su uzete pod vodstvo adekvatnog metodološkog glavnog principa.

Jedan metodološki glavni princip koji konstituira razlog koji leži u osnovi moje gornje analize jeste da naglasi ili dopuni ono što je nedostatno te da svlada ili reducira pretjeranost, u onoj mjeri u kojoj je puki historijski pristup posmatran (katkad ili među nekima) kao ekskluzivno 'legitiman' ili 'ortodoksan' način proučavanja kineske filozofije, dok interpretativni pristup i pristup konstruktivnog angažmana još uvijek treba da zadobije primjerenu pozornost. Zbilja, ovo pitanje je srodno po duhu s jednim središnjim metodološkim uvidom koji je lijepo prenesen u poglavlju 77 Lao Zijevog *Dao-De-Jinga* (《道德經》) kako slijedi:

Zar *Dao* Neba nije nalik pretjeranom naklonu?
Unizi što je više [nego što je mjera balansa];
Uzdigni što je niže;
Smanji što je preveliko;
Dodaj onome što je nedostatno.
Dao Neba smanjuje ono što je preveliko i dodaje onome što je nedostatno.

2

Na kraju ovog posljednjeg odjeljka, Lao Zijev metodološki uvid naveden je kako bi prenio jedno središnje meta-metodološko pitanje metodoloških naglasaka koji su izneseni u ovome svesku. Ovaj citat također služi kao podsjetnik o tranziciji na drugi front na koja se metodološka pitanja koja se tiču kineske filozofije obraćaju ovdje. U ovom odjeljku, istaknut ću određen broj reprezentativnih metodoloških pristupa koji posjeduju veći ili manji sveobuhvatni karakter u historiji kineske filozofije: *yin-yang* metodološki model interakcije na stupnju metodoloških glavnih principa; konfucijanski stil postajanja pristupa koji se zanima za aspekt na stupnju metodoloških perspektiva; te neke različite aplikacije logičke argumentacije i evociranje argumentacije na stupnju metodoloških sredstava.

Čineći tako, namjeravam da upotpunim višestruke svrhe ili da udovoljim nekoliko metodoloških potreba. Prvo, više je razjašnjavajuće da posmotrimo ove sveobuhvatne metodološke pristupe u širokom metodološkom okviru ili sa shvatljivijeg filozofskog stajališta te da im otuda

damo meta-filozofske komentare, čak iako su neki od njih više ili manje raspravljani u narednim poglavljima; različiti uglovi iz kojih možemo da ih motrimo proširit će i poboljšati čitateljevo razumijevanje. Drugo, konstruktivnije je da ih gledamo u komparativnom angažmanu s nekim drugim naoko natjecateljskim pristupima koji su historijski bili istaknuti u drugim tradicijama. Treće, neki od njih nisu eksplicitno raspravljani kao zasebna tema u narednim poglavljima te se stoga trebaju osloviti ovdje. Četvrto, namjeravam da razjasnim neka neopravdana brkanja koja su povezana sa određenim gotovim shvatanjima nekih metodoloških slučajeva. (Razmatrajući narav ovog poglavlja, usvajam strategiju predstavljanja svojih stajališta pozitivno u svezi s ovim, umjesto davanja kritičkog prikaza.) Peto, namjeravam da istražim ove metodološke slučajeve kako bih povukao neke metodološke implikacije koje će biti artikulirane u terminima adekvatnosti uvjeta kao centralnog sugeriranog metodološkog okvira koji ću prezentirati u narednom odjeljku. Šesto, jasno, diskusija u ovom odjeljku nije namjeravana da iscrpi sve metodološke pristupe sa sličnim karakterima koji su sugerirani kroz historiju kineske filozofije; umjesto toga, metodološki slučajevi koji su ovdje predočeni služe kao metodološki uzorci i ilustracije u ime pomoći čitatelju da shvati i razmotri slične metodološke slučajeve koji su predočeni u narednim poglavljima.

2.1

Na stupnju metodoloških glavnih principa među metodološkim resursima klasične kineske filozofije, jedan reprezentativni uzorak koji namjeravam istaknuti u ovom odjeljku jeste *yin-yang* metodološki model interakcije, koji je katkada otvoreno, ali neodređeno etiketiran '*yin-yang* načinom mišljenja', kako je otkriveno u kineskim klasicima *Yi-Jinga* (*I Ching* 《易經》; the *Classic on Yi*) u njegovom klasičnom smislu.[16] Smatralo se da *yin-yang* način mišljenja kako je pokazan u *Yi-Jingu* odražava neku kolektivnu mudrost antičkog kineskog naroda o tome kako razumjeti temelje svijeta i kako posmatrati dešavanja oko nas. On je duboko utjecao na orijentaciju mentaliteta i metodološke strategije kasnijih ki-

16 Tekst *Yi-Jinga* u klasičnom smislu označava *Zhou-Yijev* tekst. Metodološki uvidi *yin-yang* načina mišljenja kako su otkriveni u *Yi-Jing* tekstu u klasičnom smislu nisu precizno isti kao ona stajališta koja su predočena u komentarima o Zhou-Yi-jevom tekstu, tj. Yi-Zhuanu (*Zhou-Yi* i *Yi-Zhuanu* objedinjenom kao *Yi-Jing* tekst u njegovom širem smislu); ova su stajališta, u velikoj mjeri, kasnije konfucijanske interpretativne elaboracije *Zhou-Yi* teksta.

neskih mislitelja u raznim školama ili pokretima mišljenja. U ime razumijevanja kako klasična kineska filozofija može doprinijeti zajedničkom filozofskom poduhvatu koji se tiče metodološke strategije i razumijevanja orijentacije i karakteristika kineskog filozofskog mišljenja, *yin-yang* način mišljenja *Yi-Jinga* je jedan od najznačajnijih izvora.[17]

Yin-yang metodološki model interakcije u *Yi-Jingu* se ne daje na izravan način, već je pokazan kroz *yin-yang* metafizičku viziju koja se tiče toga kakav je svijet. Do ovog opsega, a kako bismo razumjeli *yin-yang* metodološki način mišljenja u *Yi-Jingu*, treba da shvatimo *yin-yang* metafizičku viziju koja se tiče temeljnog odnosa između mijenjanja i nemijenjanja (dva temeljna značenja pojma '*yi*') ili, u refleksivnijim pojmovima, između postajanja i bivstvovanja.[18]

Yin-yang metafizička vizija se katkad identificira kao aspekt koji se tiče mijenjanja/postojanja metafizičkog načina mišljenja; ona se katkad uzima kao paradigmatično gledište o pobornišvu golemog prioriteta postajanja

17 Kada koristim termin '*yin-yang*' kako bi okarakterizirao metafizičku i metodološku viziju koja se raspravlja, ne ovisim o tome kako su kasniji konfucijanski komentatori/interpretatori koristili '*yin*', '*yang*', ili '*yin-yang*' u *Deset krila* (*Ten Wings*). Umjesto toga, usmjeravam se na ove temeljne tekstualne činjenice, *Yi-Jing* sadrži tekst heksagrama, koji se sastoji od *yin-yao* '- -' ili *yang-yao* '6' i *Yi-Jing* tekst obuhvata njihove pojašnjavajuće tekstove (*gua-ci* i *yao-ci*); drugo, ono što označavaju *yin-yao* i *yang-yao* kada stoje sami jesu ti termini '*yin*' i '*yang*' kako smo ih upotrebljavali, radije negoli spominjali da bi ih označili.

18 Pod originalnim, širim smislom 'bivstvovanja', metafizikom, kao refleksivnim proučavanjem postojanja, Aristotel je s pravom nazvao 'proučavanje bivstvovanja', koja se koristi u gore spomenutom širem smislu. Unatoč tomu, zbog razloga koji će biti spomenut, pojam 'bivstvovanje' se također koristi u užem i specifičnom smislu, napose kada se upotrebljava suprotno značenju pojma 'postajanje' koji označava nestabilni, neregularni, neodređeni, prolazni, partikularni, ili promjenljivi aspekt postojećih stvari. Pojam 'bivstvovanja' se tada koristi kao široki pojam da se označi stabilni, regularni, određeni, permanentni, univerzalni, ili nepromjenljivi aspekt, ili stupanj postojećih stvari. Istaknuti primjer upotrebe ovog pojma 'bivstvovanja' u ovom smislu je Parmenidov način, iako je on doznačio naduvaniji smisao pojmu 'bivstvovanja' u svojoj filozofiji. U historiji zapadnjačke filozofije, dvije karakteristične upotrebe 'bivstvovanja' su unekoliko blisko povezane jedna s drugom kod određenog broja, ili čak brojnih filozofskih umova: jer stabilni, regularni, određeni, permanentni, nepromjenljivi aspekt nekog predmeta se smatra određujućim ili suštinskim aspektom ovog predmeta i pretpostavlja se da daje suštinu ovom predmetu, dok se metafizičko proučavanje bivstvovanja kao postojanja smatra jednako suštinskim proučavanjem bivstvovanja, kao stabilnog, regularnog, određenog, permanentnog i nepromjenljivog u postojanju. Treba obratiti pozornost da ukazivanje na historijski background za identificiranje ili povezivanje ove dvije upotrebe 'bivstvovanja' na gornji način ne implicira da korištenje pojma 'bivstvovanje' u njegovom specifičnom smislu ovdje označava odobravanje takovrsne identifikacije.

nad bivstvovanjem. Iako se takva navodna *yin-yang* metafizička vizija po mnogo čemu suprotstavlja da bude *yin-yang* komplementarno konstituirana, ona odvaja bivstvovanje i nemijenjanje od postajanja i mijenjanja i iskazuje prvo inferiornijim potonjem u pogledu metafizičkog statusa. Dokazivo je ispravno kazati da je ovo barem nepotpuna karakterizacija *yin-yang* metafizičke vizije u *Yi-Jing* tekstu. Zapravo, u onoj mjeri u kojoj Parmenid i Platon predstavljaju tendenciju održavanja znatnog prvenstva bivstvovanja nad postajanjem, dok Heraklit na Zapadu i budistički prikaz na Istoku predstavljaju tendenciju poborništva golemog prvenstva postajanja nad bivstvovanjem, *yin-yang* metafizička vizija u *Yi-Jingu* nudi treći pristup koji može biti okarakteriziran u terminima 'komplementarnost postajanja-bivstvovanja': on ne izražava da je ijedan od njih apsolutno dominantan nad drugim, već *yin-yang* komplementarnost u smislu da su postajanje i bivstvovanje, ili mijenjanje i nemijenjanje, međuovisni, međusobno prožeti i međusobno transformirajući s obzirom na njihov metafizički status i karakter. Da li je ispravno karakterizirati neke škole u kineskoj filozofiji u terminima prvenstva postajanja nad bivstvovanjem, *yin-yang* metafizička vizija kako je izražena u izvornog tekstu *Yi-Jinga* nije jednostavno jednostrano stajalište kao sama perspektiva koja se tiče postajanja, već je umjesto toga višeslojna kompleksna metafizička vizija koja sugerira izbalansiran metafizički glavni uvid: ona je uvjerljivo adekvatna da karakterizira ovaj glavni metafizički uvid u terminima komplementarnosti postajanja-bivstvovanja. Zbog jedne stvari, *Yi-Jing* predočava dvije komplementarne metafizičke perspektive kako bi posmatrale stvari u univerzumu, to jest, perspektivu koja se tiče bivstvovanja/postajanja i perspektivu koja se tiče nemijenjanja/bivstvovanja koja svaka ukazuje na dva najbitnija modusa postojanja u univerzumu, radije negoli samo onaj prvi. Zbog druge stvari, u *Yi-Jing* tekstu, ove dvije komplementarne metafizičke perspektive su vođene i koordinirane temeljnim *yin-yang* metafizičkim glavnim uvidom koji iskazuje čak i najtemeljnije moduse postojanja, mijenjanja nasuprot nemijenjanju i postajanja nasuprot bivstvovanju, isto tako komplementarnim.[19]

Gore spomenuta sama *yin-yang* kompleksna metafizička vizija sugerira kompleksnu metodološku viziju, u onoj mjeri u kojoj kvazi-metafizički pojmovi promjene/postajanja i nemijenjanja/bivstvovanja kao dvije najsuštinskije kategorije načina stvari ne samo kategoriziraju najbitnije moduse postojanja, već jednako tako generaliziraju dva najbitnija aspekta ili sloja, aspekt postajanja i aspekt bivstvovanja, gotovo svakog

19 Za moju podrobnu raspravu o ovome, vidjeti Mou 2001c.

(ako ne svih) predmeta koje ispitujemo, te u onoj mjeri koja se tiče mijenjanja/postajanja (ili koja se tiče nemijenjanja/bivstvovanja) *metafizička* perspektiva započinje, ili se temelji na aspektu koji se tiče postajanja (ili aspektu koji se tiče bivstvovanja) *metodološke* perspektive koja ukazuje na aspekt postajanja (ili bivstvovanja) stvari koje su pod metafizičkim ispitivanjem. Na ovaj način, i do ovoga opsega, gore spomenuta *yin-yang* metafizička vizija sugerira temeljnu metodološku viziju čije se karakteristike mogu elaborirati na ovaj način:

1. Ovo je kompleksna dvodimenzionalna metafizička vizija koja se sastoji od svoje dimenzije metodološke perspektive i dimenzije metodološkog glavnog principa.
2. Njezina dimenzija metodološke perspektive sastoji se od dvije komplementarne metodološke perspektive, metodološke perspektive koja se tiče aspekta postajanja i metodološke perspektive koja se tiče aspekta bivstvovanja.
3. Njezina dimenzija metodološkog glavnog principa iskazuje dvije temeljne metodološke perspektive, perspektivu koja se tiče aspekta postajanja i perspektivu koja se tiče aspekta bivstvovanja, također, uzajamnog djelovanja, međuovisnosti, međuprožimanja i komplementarnosti.

Yin-yang metodološki model interakcije koji je sugeriran u *Yi-Jingu* refleksivna je elaboracija temeljnih metodoloških stajališta o gore spomenutoj *yin-yang* metodološkoj viziji koja se tiče interakcije između mijenjanja/postajanja i nemijenjanja/bivstvovanja u *Yi-Jingu.* Temeljna pitanja ovog modela su ovi. Sve što postoji u univerzumu u svojoj biti se sastoji od dvije uzajamno suprotne, ali uzajamno suodnosne sile, *yin* (陰) i *yang* (陽). *Yang* se smatra pozitivnim, aktivnim i manifestno snažnim aspektom/modusom/silom u bilo kojoj stvari, dok je *yin* negativni, pasivni, popustljivi aspekt u istoj stvari. Konstituiranje i interakcija između *yin*-a i *yang*-a smatra se da posjeduje sljedeće karakteristike:

1. univerzalnu: *yin* i *yang* koegzistiraju unutar svega u univerzumu;
2. temeljnu: njihova interakcija iznutra je konačni izvor ili pritiskajuća snaga za proces postojanja bilo čega (formiranja, razvijanja, preuređenja i promjene);
3. komplementarnu: oni su međusobno ovisni i prožeti; i oni trebaju jedno drugo za upotpunjenje;
4. holističku: oni su ujedinjeni unutar jedne stvari prije nego da su razdvojeni izvana;
5. dinamičku: oni uzajamno djeluju u procesu dinamičkog razvitka; i

6. harmoničnog ekvilibrija: njihova se interakcija kreće prema harmoničnom balansu kroz suradnju iznutra.

Pomalja se refleksivno vrijedno pitanje: može li *yin-yang* komplementarni model iscrpiti sve razloge, ili primjerene metodološke glavne principe, koji se tiču interakcije između suprotnih sila? Na ovom mjestu, hegelijanski poričući model interakcije, koji je historijski sugeriran u zapadnjačkoj filozofskoj tradiciji, naoko je natjecateljski model interakcije: on je srodan po duhu sa *yin-yang* modelom u nekim vezama dok je različit u nekim drugim vezama.

Hegel uvodi dinamičku i suštinski historijsku perspektivu u ono što je dotad bilo navodno statično i bezvremeni okvir za razumijevanje prirode i razvitka ljudske spoznaje (Uma).[20] Hegelijanski model interakcije sastoji se od onog što Hegel naziva 'trijadičkim' kretanjem od *teze* peko *antiteze* do *sinteze*: bilo koja teza uzeta u obzir suštinski uključuje neke unutarnje kontradikcije koje će generirati antitezu (negaciju izvorne teze). Međutim, interakcija i konfrontacija između teze i antiteze sa svoje strane vodi novim tenzijama ili kontradikcijama, otuda otkriva sintezu ovog dvoga, koja nastoji da razriješi prethodne kontradikcije kroz *sublimiranje* (*Aufhebung*): sačuvati ili inkorporirati ono što je prihvatljivo i vrijedno u ovim suprotnostima u novoj i dubljoj perspektivi i odbaciti ono što nije (negacija negacije). Međutim, tada će sama sinteza biti predmet daljnje dijalektičke tenzije: proces se ponavlja u borbi prema istini koja je konačna i daleka kulminacija mučnog dijalektičkog procesa kojeg je pretrpio Um. U kontekstu toga kako razmatrati dva jako suprotstavljena stajališta ili filozofije, hegelijanski će pristup percipirati dva stajališta kao dolaženje u konflikt (tezu i antitezu); dakle, rješenje se izvodi preko dijalektičkog procesa poricanja. U poricanju, dva stajališta ili dvije filozofije se isprva opažaju kao antagonističke jedna drugoj, ili u koliziji suprotnosti; u dijalektičkoj koliziji, rješenje je da se prvo odbaci ono što više nema vrijednost ili više nije prihvatljivo unutar dva suprotstavljena pristupa i da se potom skupi i iskoristi ono što je vrijedno i prihvatljivo; zadnja faza je da se sintetizira ono što ostaje od ove dvije kako bi se formiralo treće stajalište koje sadrži nešto vrijedno od prethodna dva, ali jednako tako transcendira bilo prethodna stajališta ili filozofije.

Dva modela interakcije posjeduju svoja zajednička pitanja u određenom pogledu i različiti su u nekim drugim:

20 Vidjeti Hegel 1807.

1. Oba modela ističu univerzalno postojanje dvije suodnosne suprotnosti, *yin* i *yang* teze i antiteze.
2. Oba naglašavaju da su odnosi između suprotnosti međuovisni i interaktivni.
3. Interaktivni odnosi se smatraju temeljnim, budući da interakcija dvije suprotnosti tvori krajnji izvor i konačnu prodiruću silu za transformiranje i razvitak svih stvari u univerzumu.
4. Neovisan odnos je dinamičan prije nego statičan.
5. Što se tiče dinamičnog razvitka, i jedan i drugi naglašavaju dosezanje ekvilibrija ili neke vrste (dinamičkog) balansa.

Međutim, s druge strane, postoji nekoliko zanimljivih distinkcija u pogledu fokusa i naglaska. Prva, što se tiče naglaska na interakciji između suprotnosti, *yin-yang* način naglašava suradnju unutra, dok hegelijanski dijalektički put naglašava suprotstavljanje izvana. I druga, u onoj mjeri u kojoj obje naglašavaju ekvilibrijum, *yin-yang* način nastoji da dosegne harmoniju unutar *yin-yang* jedinstva kroz komplementarnost, dok hegelijanski način pokušava da dosegne sintezu izvan ili ponad teze-antiteze kroz poricanje. Otuda ova dva modela mogu biti komplementarni kada se primjenjuju na različite situacije suprotnih snaga interakcije za koju je svaka prikladna. I kao što je pojašnjeno iznad, takovrsan komplementarni karakter je jedno od središnjih obilježja koji *yin-yang* model interakcije nastoji da obuhvati, iako ono što je ovdje u interakciji su dva sama modela.

Yin-yang način mišljenja kao niz povezanih metodoloških uvida koji je otkriven u *Yi-Jingu* imao je silno golem utjecaj na kasnije pokrete mišljenja u kineskoj filozofiji. Što se tiče njegovog utjecaja u pogledu metodoloških glavnih principa na kasnije pokrete mišljenja, istaknuti slučaj je onaj klasičnog daoizma kako je predstavljen u Lao Zijevom *Dao-De-Jingu* i Zhuang Zijevom *Zhuang-Zi*-ju (《莊子》). Na kraju odjeljka 1 iznad, pasus citiran iz Poglavlja 77 *Dao-De-Jing*-a pokazao je kako je jedan od središnjih metodoloških glavnih principa *yin-yang* metodološkog modela koji je otkriven u *Yi-Jingu* – tj. onaj prevladavanja pretjeranosti i traženja harmoničnog balansa – jeste onaj kojemu se pribjegava u Lao Zijevom daoističkom prikazu. Metodološka poruka koja se prenosi u Poglavlju 77 jeste središnja metodološka strategija koja potcrtava, te nam otuda pomaže da shvatimo razna specifična stajališta o pitanju metafizičke naravi svijeta koji nas okružuje, pitanje ljudskog morala, pitanje razumijevanja jezika itd. u *Dao-De-Jing*u. Jedan od istaknutih primjera

koji će manifestirati i ilustrirati ovu temeljnu metodološku viziju je poruka koja se prenosi u uvodnom pasusu Poglavlja 1 *Dao-De-Jinga*, čiji je interpretativni prijevod kako slijedi:

> „*Dao* može biti dosegnut u jeziku [‘*dao-ke-dao*’ 道可道], međutim, *dao* koji je okarakteriziran u jeziku nije identičan sa (ili ne iscrpljuje) vječiti *dao* [‘*fei-chang-dao*’ 非常道].

Otvarajući pasus ističe i lijepo manifestira gore spomenuti temeljni metodološki uvid preko Lao Zijevog dvostranog stajališta o odnosu između metafizičkog *dao*-a i njegovog jezičkog razumijevanja. Otvoreno govoreći, s jedne strane, on pozitivno afirmira ulogu konačnog jezičkog izraza u zahvatanju konačnih dijelova *dao*-a i određenja *dao*-a; dok s druge, on nas upozorava na ograničenost konačnih jezičkih izraza u zahvatanju *dao*-a. Čineći tako, Lao Zi namjerava da prevlada pretjeranost naglašavanja ili slavljenja samo jedne strane dok ignoriramo ili odbacujemo onu drugu.[21]

Neka mi bude dopušteno da kažem više o Zhuang Zijevoj metodološkoj strategiji s obzirom na njezinu povezanost sa *yin-yang* modelom, budući da smatram da je Zhuang Zijev metodološki model u biti suštinsko razvijanje *yin-yang* dvodimenzionalnog metodološkog modela interakcije. Zhuang Zijeva generalna metodološka strategija, verzija objektivnog perspektivizma (ili ranija verzija transcendentalnog perspektivizma),[22] razvidna je i dobro prenesena u unutarnjem poglavlju 2, *Qi-Wu-Lun*" (齊物論), *Zhuang Zija*, napose u sljedećem pasusu:

21 Za podrobnije objašnjenje ovog mjesta, vidjeti Mou 2000.

22 Nasuprot nekim interpretacijama koje uzimaju ovaj pasus kao krucijalno mjesto tekstualne evidencije za Zhuang Zijev navodni radikalni ‘sve prolazi’ relativizam ili relativistički perspektivizam, uvjerljivo je ispravno ovdje kazati da je Zhuang Zijeva poenta na ovom mjestu u biti neka vrsta objektivnog perspektivizma ili verzija transcendentalnog perspektivizma. Jer, umjesto ‘svaka perspektiva prolazi’, Zhuang Zi temelji relevanciju i podesnost perspektive (datog predmeta proučavanja ili koji je pod ispitivanjem) na tom da li on ukazuje na neki aspekt kojeg izvorno ili objektivno posjeduje predmet pod ispitivanjem. Primjećujemo da ono što ‘objektivan’ i ‘objektivno’ označavaju ovdje nije ekskluzivno povezano sa onim što postoji posve neovisno od uma, već da može pokriti intersubjektivno konceptualne ili mentalne predmete čije postojanje i identitet, jednom određen, nije (ili više nije) čisto subjektivan, niti posve ovisan o umu. Pojam objektivnog (ili postojećih predmeta) shvaćen u ovom smislu je kompatibilan i sa onim što se dinamički generira u prirodnom svijetu i uz predmete koje je konstruirao ili projicirao um i koji su potom (jednom zadani) nekako dostupni drugom ljudskom posredniku (bilo kroz *da-yan* 大言 ili pomoću *xiao-yan* 小言); jer, obje vrste predmeta, jednom zadane, izvorno posjeduju svoje vlastite aspekte čiji identitet ne mogu biti nasumični, divlji, niti čisto subjektivno specificirani pomoću posrednika kada navodno kazuju o određenim predmetima.

„Sve ima svoj *taj* aspekt i svoj *ovaj* aspekt. Ne možemo vidjeti *ovaj* aspekt jedne stvari ukoliko gledamo na ovu stvar iz perspektive *tog* aspekta; možemo vidjeti *ovaj* aspekt ukoliko gledamo stvar iz perspektive *ovog* aspekta. Stoga možemo kazati da *taj* i *ovaj* dolazi jedan iz drugog... Otuda, mudrac nije ograničen da gleda samo na *ovaj* i *taj* aspekt [s određenog stajališta], već gleda na sve aspekte ove stvari u svjetlu Prirode. *Ovaj* je jednako tako *taj*, a *taj* je jednako tako *ovaj*. *Taj* posjeduje jedan kriterij ispravnog i pogrešnog, dok *ovaj* posjeduje jedan kriterij ispravnog i pogrešnog. Postoji li zbilja distinkcija između *taj* i *ovaj*?... Kada se *ovaj* aspekt i *taj* aspekt prestanu posmatrati kao suprotstavljeni, ovo se zove 'ključna tačka uzimanja *Dao* stajališta'. Naše hvatanje ključne tačke je nalik našem stajanju [u] središtu oko kojeg se vrte sve stvari u beskonačnoj promjeni: otuda se možemo baviti beskrajnom promjenom sa *Dao* stajališta, među čijim brojnim manifestacijama su *ovaj* i *taj*. Dakle, kaže se da je najbolji način gledanja na stvari u svjetlu [Prirode]".

Bit Zhuang Zijeve dvodimenzionalne metodološke strategije može se refleksivno elaborirati na ovaj način. Prvo, što se tiče dimenzije perspektive, Zhuang Zijeva poanta je ova. Svaka stvar posjeduje svoje razne aspekte, i možemo uzeti ograničenu perspektivu (kao radnu perspektivu) da posmatramo jedan aspekt te da to vidimo kao *ovaj*, a jednako tako to možemo posmatrati kao njegov *taj aspekt*, iz perspektive koja se tiče *tog* aspekta te posmatrati to kao *taj*. Njegovo metafizičko utemeljenje je otuda: različiti aspekti, perspektiva koja se tiče *ovaj* aspekta i perspektiva koja se tiče *taj* aspekta, koja otuda nadopunjuje jedna drugu. Drugo, što se tiče dimenzije njegovog metodološkog glavnog principa, u cilju posmatranja veze različitih aspekata neke stvari i/ili posjedovanja obuhvatnog razumijevanja ove stvari, Zhuang Zi nas također ohrabruje da posmatramo stvari sa višeg stajališta koje transcendira razna ograničena stajališta; na ovaj način, ti različiti aspekti se prestaju posmatrati suprotstavljenim ili nespojivim, već komplementarnim.

Zhuang Zijev model zapravo razvija gore spomenuti *yin-yang* model na dva načina. Prvi, što se tiče dimenzije metodološke perspektive, iako *yin-yang* model implicitno manifestira svoju dimenziju perspektive preko temeljnog *yin-yang* para (to jest, perspektive koja se tiče postajanja/promjene i perspektive koja se tiče aspekta bivstvovanja/nemijenja-

nja) u njegovoj metafizičkoj viziji koja se tiče međusobnog djelovanja postajanja/mijenjanja i bivstvovanja/nemijenjanja, Zhuang Zijev model eksplicitno predstavlja svoju dimenziju perspektive: on shvatljivije prepoznaje legitimnost raznih ograničenih i lokalno podesnih metodoloških perspektiva (*'ova'* i *'ta'* perspektiva, u Zhuang Zijevim pojmovima). Drugo, što se tiče dimenzije metodološkog glavnog principa, iako *yin-yang* model otkriva gore spomenute metodološke glavne principe kroz svoje pojašnjavajuće opaske o specifičnim interakcijama između posebnih manifestacija dvije najvažnije *yin-yang* sile (to jest, postajanje/mijenjanje nasuprot bivstvovanju/nemijenjanju), Zhuang Zi eksplicitno karakterizira svoje metodološke glavne principe u svojemu meta-diskursu kao što je ovaj iznad. Ovi metodološki glavni principi nisu samo srodni po duhu sa onima u *yin-yang* modelu (primjerice, oba naglašavaju komplementarnu i izbalansiranu interakciju *yin-yang* ili 'ova'-'ta' perspektiva koje ukazuju na različite aspekte samog predmeta), i oni također reflektiraju daoističko naglašavanje na holističkoj orijentaciji preko *daoističke* unifikacije i jednakog statusa komplementarnih perspektiva u takovrsnom holističkom kontekstu *dao* unifikacije.

Sumirajući, Zhuang Zi naglašava holističko ili globalno razumijevanje svijeta koje transcendira ograničene ili lokalne perspektive (barem u našoj pozadini mišljenja), premda je posve legitimno ili čak očekivano za nas da zauzmemo određenu ograničenu perspektivu kao radnu perspektivu koja ovisi o našem cilju i fokusu. Sa razumijevanjem ove dvije strateške metodološke poante Zhuang Zijevog transcendentalnog perspektivizma, možemo učinkovito razumjeti Zhuang Zijeve suštinske pristupe različitim pitanjima: moglo bismo kazati da prethodno tvori temeljnu metodološku argumentaciju koja leži u podlozi potonje, dok prva tvori implementacije i ilustracije prve.

2.2

Na stupnju metodoloških perspektiva među metodološkim resursima klasične kineske filozofije, ono što namjeravam istaknuti ovdje kao reprezentativni primjer jeste Konfucijeva metodološka perspektiva koja se tiče aspekta postajanja kako je sugerirana u *Lun-Yü*-jevoj (《論語》), ili *Analima*. U odjeljku 2. 1, raspravljao sam kako klasični daoizam upadljivije zadržava i razvija neke temeljne metodološke glavne principe *yin-yang* metodološkog modela interakcije. Nasuprot ovome, čini se da konfucijanstvo vidnije naglašava i razvija metodološku perspektivu koja

se tiče aspekta postajanja. Fokusiram se na slučaj kako Konfucije pristupa pitanju sinovske ljubavi, kako je pokazano u pasusima 2.5, 2.6, 2.7 i 2.8 iz *Anala*. Postoje dva razloga za ovo fokusiranje. Prvi, slučaj posve tipično predstavlja Konfucijevu metodološku perspektivu koja se tiče aspekta postajanja. Drugo, ovo je dobar slučaj koji pomaže razmatranju komparativnog angažmana s obzirom na Sokratovu perspektivu koja se tiče aspekta bivstvovanja kako je sugerirana u Platonovom dijalogu *Eutyphro*. Kako bismo bolje shvatili metodološko pitanje Konfucijevog pristupa nasuprot pozadini komparativnog angažmana, neka mi bude dopušteno da započnem sa kratkom karakterizacijom Sokratovog metodološkog pristupa.

Sokratov stil metodološke perspektive koja se tiče aspekta bivstvovanja je dimenzija perspektive Sokratovog metodološkog pristupa, to jest, njegovog *elenchus* metoda, kako je sugeriran i ilustriran u Sokratovoj karakterizaciji tako važnih stvari u ljudskom životu kao što su vrlina, pravda i pijetet u ranijim Platonovim dijalozima.[23] Prezentacija u *Eutyphro*-u takovrsnog metodološkog pristupa uobičajeno se smatra najurednijom, najkonciznijom i najreprezentativnijom, napose s obzirom na njezinu dimenziju metodološke perspektive i dimenzije metodološkog sredstva koje zajednički tvore manifestni stupanj ovog pristupa. Manifestni stupanj ili sloj *elenchus* pristupa jasno pokazuje sebe kroz Sokratove opaske o adekvatnosti uvjeta za razumijevanje pijeteta i njegovu procjenu Eutyphrove četiri definicije pijeteta koje su predočene u *Eutyphrou* (napose vidjeti 5a-15d). Oblik tipično sokratovskog pitanja: „Sto je F-stvo?“ djelomice raskriva ovo. Ono što je namjeravano da se zahvati je nešto univerzalno (ili univerzalni Oblik, u platoničkim pojmovima, čiji je lingvistički izraz apstraktna imenica koja se tipično završava sa '-stvo', te otuda F-stvo); pretpostavlja se da će biti pojedinačna (univerzalna) stvar koju na neki način dijele brojne stvari koje opisujemo kao F, kao što je pokazano u *Eutyphrou* (5c-d);[24] i on pretpostavlja da se F-stvu može pristupiti racionalnim umom pomoću intersubjektivne racionalnosti i da može biti definirano u određenim terminima, kao što je pokazano

23 Za Sokrata '*elenchus*' metoda (*elenkhos* na grčkom doslovce označava 'pobijanje'), napose vidjeti *Laches*, *Eutyphro*, Knjiga I *Države*, prvi dio o *Menonu*, *Protagori i Gorgiji*.

24 U 5c-d, Sokrat postavlja pitanje: 'Što je pijetet?' i postavlja tri uvjeta ili zahtjeva kojima se ima udovoljiti: 1) neko svojstvo koje je isto u svakoj hvalevrijednoj činidbi; 2) ovo svojstvo neće dijeliti bilo kakva opaka činidba; 3) ovo će svojstvo (ili njegovo pomanjkanje) biti to koje činidbu čini hvalevrijednom (ili opakom).

u *Menonu*. Potom je, pod Sokratovim vodstvom, nepismeni zarobljeni dječak izveo kompleksni matematički uvid kroz svoju vlastitu racionalnost. Iako postoje različiti aspekti ili slojevi bilo kojeg predmeta, ono za što je Sokrat bio zainteresiran jeste aspekt predmeta koji je postojan i nepromjenljiv (stabilno i nepromjenljivo koje postoji u svim F-stvarima), nepromjenljivo, određeno i otuda intersubjektivno dostupno bilo kojemu racionalnom umu. Ovo je aspekt bivstvovanja predmeta na koji se odnosilo ukazivanje dimenzije perspektive Sokratovog metodološkog pristupa. Drugim riječima, Sokratova je metodološka perspektiva bila usmjerena prema postizanju pristupa (znanju) stabilnog, nepromjenljivog i određenog aspekta svih stvari. (Dakle, vrsta znanja koju je Sokrat tražio kroz svoj metod se također smatra stabilnom, određenom, javno dostupnom bez pozivanja na bilo kakvu osobno nejednaku ili privilegiranu inteligibilnost, već radije na intersubjektivnu racionalnost; on se može postići preko racionalnog argumenta; on se može jasno i suvislo izraziti u terminima definicije. Drugim riječima, vrsta znanja kojeg je Sokrat proučavao kroz svoj *elenchus* metodološki pristup uzima izvjesnost i egzaktnost kao svoje karakteristične znakove između ostalih.) Ova se vrsta metodološke perspektive može nazvati 'perspektiva koja se tiče aspekta bivstvovanja' kako je oslovljena u prethodnoj raspravi o *yin-yang* metodološkom modelu.[25]

Uz gore spomenutu komparativnu pozadinu koja se tiče sokratovske metodološke perspektive, hajde da se maknemo na konfucijansku metodološku perspektivu, ili dimenziju perspektive Konfucijevog općenitog metodološkog pristupa, kako je pokazana i ilustrirana kroz Konfucijevo razmatranje tako važnih stvari u nečijem moralnom životu kao što je *ren* (仁 čovječnost) i *xiao* (孝 sinovska ljubav) u *Analima*.[26] Dovoljno zanimljivo, poput Sokrata, Konfucije je također vodio dijalog sa sugovornicima o tome što je (sinovska) ljubav. Pogledajmo kako je Konfucije okarakterizirao sinovsku ljubav kao vrlinu, duboko razmišljajući o tome

25 Sokratova metodološka perspektiva koja se tiče aspekta bivstvovanja snažno je izvršila utjecaj na razvitak glavne struje zapadnjačke filozofije u analitičkoj tradiciji; ona zapravo tvori jedan izvor dimenzije perspektive analitičkog metodološkog pristupa kao cjeline. Dokazivo je ispravno identificirati ovu (ili jednu) analitičku perspektivu u terminima metodološke perspektive koja se tiče aspekta bivstvovanja.

26 Za izvorne materijale koji daju dobre ilustracije Konfucijeve metodološke perspektive, napose vidjeti Konfucijeve karakterizacije *xiao* (sinovske ljubavi) u *Analima* 2.5, 2.6, 2.7 i 2.8, koji se navode ispod, te *ren*-a (čovječnosti) u *Analima* 4.3, 6.28, 12.1, 12.22 i 13.19.

kakvu je vrstu metodološke perspektive on usvojio u usporedbi sa Sokratovom i da li bi te različite stvari u Konfucijevom pristupu mogle zajednički doprinijeti našem razumijevanju (sinovske) ljubavi uz Sokratovu metodološku perspektivu.

2.5. Meng Yi-zi [koji je jednom proučavao obredne svečanosti sa Konfucijem, ali nije bio njegov učenik] postavio je pitanje o sinovskoj ljubavi. Konfucije je odgovorio: 'Nikada ne uspije udovoljiti molbi'.
Dok je Fan Chi [manje važan Konfucijev učenik] vozio, Konfucije mu je kazao svoj razgovor sa Meng Yi-zijem: 'Meng Sun [Meng Yi-zi] pitao me je o sinovskoj ljubavi i odgovorio sam mu: 'Nikada ne uspije udovoljiti molbi'.
Fan Chi je upitao: 'Što to znači?'
Konfucije je kazao: 'Kada su nečiji roditelji živi, neka se pridržava pravila pristojnog ponašanja (*li*) u služenju njima; kada umru, neka se pridržava pravila kod njihovog ukopa i neka se pridržava pravila korektnog ponašanja u njihovom posvećivanju'.
2.6 Meng Wu-bo [Meng Yi-zijev sin] pitao je o sinovskoj ljubavi. Konfucije je kazao: 'Nemojte dati bilo kakvog razloga vašim roditeljima za tjeskobu osim vaše bolesti'.
2.7 Zi-you [Konfucijev napredni učenik] pitao je o sinovskoj ljubavi.
Konfucije je odgovorio: 'Sinovska ljubav danas označava jedino to da možemo pomoći naše roditelje. Međutim, mi pomažemo i pse i konje. Ukoliko nemamo osjećaj dubokog poštivanja, kakva je razlika?'
2.8 Zi-xia [drugi napredni učenik koji je bio poznat zbog svojeg golemog znanja i učenosti] pitao je o sinovskoj ljubavi. Konfucije je kazao: 'Ono što je teško postizivo jeste izraz na našem licu [kada služimo starije]. Teško je dati pravo da se uzme kao sinovska ljubav to da se samo preuzme teret kada se treba uraditi posao za starije, ili kada su vino i hrana dostupni, da damo starijim da ih prvi kušaju'.

Konfucije nije ispoljio tendenciju da propituje važne riječi u svojemu moralnom rječniku kroz davanje u Sokratovom stilu univerzalnih definicija, niti one koje označavaju formule. Umjesto toga on je davao ra-

zličite odgovore različitim sugovornicima ovisno o tome ko je postavljao pitanja, stupnju njegovog/njezinog prethodnog razumijevanja sinovske ljubavi, u kojemu kontekstu je postavljeno pitanje i td. Njegovi su odgovori oblikovani tako da dadnu učeniku-pitaocu neko korisno vodstvo. Iako doduše nije posvema jasno zašto su navedeni odjeljci poredani na takav način, pokazuje se da su Konfucijeva četiri odgovora neka vrsta odgovora na ista pitanja išli sve dalje i dalje. U 2.5, Konfucijev odgovor je neka vrsta odgovora koji je bio osuda iz ogluhe u njegovo vrijeme jer, sinovska ljubav nikada nije uspjela da udovolji tim gotovim obredima koji se tiču toga kako postupati spram roditelja. U 2.6, Konfucije je oslovio (barem djelomice) neki mentalni sloj sinovske ljubavi: nemojte samo ceremonijalno slijediti ove obrede i pravila koja se tiču toga kako postupati s roditeljima, već jednako tako nemojte bespotrebno uzrokovati tjeskobu kod njih. U 2.7 i 2.8, Konfucije je istaknuo dodatne gradacije kompleksnosti koji uključuju njegovo izražavanje u držanju tijela i izrazu lica. Podrobna dimenzija sinovske ljubavi označava je kao veću gradaciju virtuozneog izvršenja od čisto bivalentne dužnosti. Ona nije puka ceremonija, niti čak suštinska podrška našim roditeljima: ona je topao osjećaj dubokog poštivanja za naše roditelje koji je duboko u našem srcu koje može, i uobičajeno čini, izraziti se na našem licu; takovrsni osjećaji dubokog poštivanja za naše roditelje ne samo da im ne uzrokuju tjeskobu, već ih duhovno uzdižu; teško je zadržati takovrsno osjećanje dubokog poštivanja napose kada su naši roditelji dugo vremena u teškoj situaciji. (Postoji stara kineska izreka: 'Teško se dugo ostaje biti strpljiv i privržen sin ili kćerka pored postelje svoga roditelja'.) Ovo ne znači nužno da će sin ili kćerka odustati fizički ili financijski potpomagati svog smrtno bolesnog roditelja, već da bi moglo biti teško pokazati osjećaj dubokog poštivanja bez nestrpljivosti.

Ono zašto je Konfucije bio zainteresiran u *Analima* čini se da će biti dinamični, uvijek promjenljivi, partikularni ili aspekt postajanja, dimenzija ili sloj stvari pod ispitivanjem; aspekt postajanja je suštinski povezan sa različitim situacijama u kojima se stvari same otkrivaju. Metodološka perspektiva koja je namjeravana da ukaže na aspekt postajanja mogla bi se nazvati 'perspektivom koja se tiče aspekta postajanja', kako je već oslovljena u prethodnoj raspravi. Na ovaj način, nasuprot tipičnom sokratovskom pitanju, 'Što je F-stvo?' (univerzalno koje se pretpostavlja da će biti istina za sve, a ne samo F-stvari) tipično pitanje na koje je Konfucije namjeravao da odgovori čini se da će biti: 'Gdje je *dao* F-stvari?', ili 'Kako se *dao* raskriva u specifično konkretnoj situaciji?'

Uz gornju identifikaciju i pojašnjenje Konfucijevih i Sokratovih naoko natjecateljskih metodoloških perspektiva i njihovih različitih ciljeva i fokusa, dvije vrste pitanja mogu ili moraju biti postavljena. Jedna je vrsta napose historijska po naravi i može biti jednako postavljena i Konfuciju i Sokratu: da li su Konfucije (ili Sokrat) zapravo iznijeli svoju perspektivu koja se tiče aspekta postajanja (ili koja se tiče aspekta bivstvovanja) kao podesnu, legitimnu i relevantnu za pitanje (sinovske) ljubavi i otuda odbacili Sokratov stil perspektive koja se tiče aspekta bivstvovanja (ili Konfucijev stil koji se tiče perspektive aspekta postajanja) kao irelevantan ili inferioran? Ili, općenitije govoreći, kako je sam Konfucije (ili Sokrat) gledao na odnos između Konfucijevog stila perspektive koja se tiče aspekta postajanja i Sokratovog stila perspektive koja se tiče aspekta bivstvovanja, uzevši u obzir predmet pod ispitivanjem? Koji je Konfucijev (ili Sokratov) relevantni metodološki glavni princip kojim se regulira njegovo razumijevanje takovrsnih relacija? Ova su pitanja jamačno relevantna za potpuno razumijevanje tih antičkih mislitelja i njihovog mišljenja i pomažu nam da naučimo i kritički procjenjujemo njihova razmatranja koja se tiču metodoloških glavnih principa.

Usprkos tome, na ovom mjestu su nužne dvije opaske. Prva, često je slučaj da, iako su dimenzije perspektive i sredstva misliteljevog metodološkog pristupa eksplicitno date, njegova dimenzija glavnog principa nije eksplicitno data i treba biti pažljivo otkrivena između linija njegovog aktualnog teksta i/ili identificirana kroz druge njegove tekstove. Ovo je zbog toga što aktualni kontekst ili okružujuća okolica određuje da tamo ne bi moglo biti urgentne ili izravne potrebe da mislitelj objasni zašto on uzima određenu metodološku perspektivu, umjesto neke druge, kao svoju sadašnju radnu perspektivu i stoga predočiti njegov metodološki glavni princip u reguliranju takovrsne selekcije među različitim podesnim specifičnim metodološkim perspektivama; ili je to zbog ograničenosti prostora njegovog teksta koji ne dopušta mislitelju da opširno pojasni sve relevantne podložne razloge koji uključuju metodološki glavni princip koji regulira zašto je aktualna podesna metodološka perspektiva, umjesto neke druge, izabrana kao aktualna radna perspektiva. Zapravo, kako to shvatam, pored gore iznesenih više ili manje izvanjskih razloga, postoji drugi, suštinskiji unutarnji razlog.

Razlog je taj što se legitimnost i potreba našeg uzimanja određene metodološke perspektive kao naše sadašnje radne perspektive u razmatranju predmeta proučavanja usmjerava na njezinu podesnost za razmatranje predmeta proučavanja i njezinu relevanciju za naš sadašnji fokus

u razmatranju predmeta proučavanja, ali neovisno o tome kakva je vrsta metodološkog glavnog principa za koju pretpostavljamo da regulira kako gledamo na odnos između metodološke perspektive koja je posrijedi i drugih (podesnih) metodoloških perspektiva. Dakle, s jedne strane, ovo bi nam moglo omogućiti da legitimno uzmemo određenu metodološku perspektivu na relevantan način za naš sadašnji cilj bez potrebe uzimanje nekih drugih podesnih perspektiva, također, kao naših sadašnjih radnih perspektiva, ili za artikuliranje našeg metodološkog glavnog principa. S druge strane, ovo će nam omogućiti da procjenjujemo legitimnost našeg uzimanja određene metodološke perspektive neovisno o tome koja precizno vrsta metodoloških glavnih principa je bila zapravo povezana sa primjenom metodološke perspektive. To jest, čak ako mislitelj i ima neki neadekvatan metodološki glavni princip, ova činjenica *per se* neće automatski promijeniti status podesnosti podesne metodološke perspektive. Čitatelj može vidjeti da je to zapravo jedna metodološka poenta koju je zahvatio Zhuang Zi u svojoj općoj metodološkoj strategiji kako je objašnjeno iznad. Štoviše, ova metodološka poenta zapravo iskazuje teoretski legitimnu i refleksivno zanimljivu drugu vrstu pitanja koje se može postaviti, a koje se tiče Konfucijevih i Sokratovih naoko natjecateljskih metodoloških perspektiva.

Ovo pitanje nije historijski, već refleksivno neovisno: *sa našeg vlastitog stajališta*, kako posmatramo na odnos između Konfucijeve metodološke perspekive koja se tiče aspekta postajanja i Sokratovog stila metodološke perspektive koja se tiče aspekta bivstvovanja u razmatranju određenog refleksivno vrijednog prijepornog pitanja (recimo, pitanja [sinovske] ljubavi), bez obzira na to kako Konfucije ili Sokrat kao historijske figure gledali na odnos između ove dvije metodološke perspektive po ovom pitanju? Možemo drukčije izraziti ovo naoko specifično pitanje koje se tiče metodoloških perspektiva ove dvije figure u općenitijim i refleksivnijim pojmovima. Može li Konfucijev stil metodološke perspektive koja se tiče aspekta postajanja i Sokratov stil metodološke perspektive koja se tiče aspekta bivstvovanja biti kompatibilan ili čak komplementaran jedan s drugim? Ukoliko je moguće, onda pod kojim uvjetima? Mogu li dati zajednički doprinos našem razumijevanju i razmatranju predmeta proučavanja, ili refleksivnom prijepornom pitanju od značaja? Kako bismo odgovorili na ova pitanja, trebamo vodstvo adekvatnih metodoloških glavnih principa. Neki metodološki glavni principi koji su sugerirani u *yin-yang* modelu interakcije, a koji su raspravljani iznad, mogu ovdje biti aplikatiblini. Kada se metodološki okvir sugerira u odjeljku 3 ispod, neki

će adekvatni uvjeti za takovrsne metodološke glavne principe, kao suštinski dio takovrsnog okvira, biti tačno određeni i utemeljeni na prethodnoj metodološkoj raspravi. (Neki od ovih adekvatnih uvjeta bit će ilustrirani preko odnosa između Konfucijevih i Sokratovih metodoloških perspektiva.)

I kao što je pokazano iznad, uzimanje određene metodološke perspektive ima veze s kakvom vrstom posrednih metoda se usvaja. Jer, općenito govoreći, metodološko sredstvo se koristi da implementira, ili obezbijedi sredstva kako bi se realizirala određena perspektiva; i, u brojnim slučajevima, identitet metodološkog sredstva se odnosi na identitet metodološke perspektive koji sredstvo koristi da implementira. Metodološka perspektiva koja se tiče aspekta postojanja zbilja ima veze sa karakterističnim posrednim metodama koje su vidno korištene u refleksivnoj praksi u historiji kineske filozofije. U sljedećem odjeljku budem se fokusirao na dva reprezentativna primjera u ovom pogledu.

2.3

I kao što je objašnjeno iznad, metodološka perspektiva se predstavlja kao staza sa određenim smjerom ili ciljem, koja je namjeravana tako da ukaže na neki aspekt, sloj, ili dimenziju predmeta proučavanja. Potom, uzevši u obzir određenu metodološku perspektivu (ili određene perspektive), drugo pitanje je kako implementirati metodološku perspektivu, ili kako dospjeti u objektivni i namjeravani pravac kroz putokaz. Različite metodološke perspektive mogu zahtijevati različite vrste posredujućih resursa kako bi ih se implementiralo. Štoviše, kada neko iznosi suštinsku tvrdnju u filozofskom istraživanju, suštinsko je pitanje kako opravdati ili obezbijediti razloge za to. Posredna metodologija u filozofskom istraživanju pretpostavlja ovu krucijanu ulogu. Posredna metodologija u filozofskom istraživanju se ovdje razumijeva u širem smislu: ona uključuje raznolike argumente i zaključke, zajedno sa njihovim uključenim konceptualnim i objašnjavajućim resursima, koji će se koristiti u ime opravdanja i izlaganja u filozofskom istraživanju. Razlog zbog kojeg je posredna metodologija toliko bitna u filozofskom istraživanju jeste posve jasan i izravan: neuzimanje bilo čega zdravo za gotovo i opiranje nepormišljenom iznošenju tvrdnje, *filozofsko* istraživanje suštinski zahtijeva argumentaciju u ime opravdanja, u svojim kritičkim propitivanjima i u svojim pozitivno uspostavljenim zaključcima. U ovom smislu i do ovog opsega, argumentacija kao primarni oblik posredne metodologije u filo-

zofskom istraživanju zauzima suštinski značajan status. Postoje dva načina argumetacije u filozofiji: jedan je logička argumentacija, koja obuhvata i deduktivne i induktivne argumente, dok je drugi ono što bismo mogli nazvati 'evokativna' argumentacija[27] koju ćemo objasniti ispod, iako se katkad samo prvi ističe i slavi (kako je sugerirano u određenoj terminologiji-upotrebnoj praksi koja jednostavno označava prvi 'argumentom').

U ovom odjeljku, namjeravam da oslovim dva karakteristična slučaja koji se tiču posrednih metoda koje su vidno nalazile utočište u klasičnoj kineskoj filozofiji. Jedan je ono što nazivam 'aspektom postajanja koji se tiče primjene' (ili 'situaciono-senzitivne primjene') logičke argumentacije; drugi je slučaj evokativne argumentacije u klasičnoj kineskoj filozofiji.

'Aspekt koji tiče postajanja' konteksta logičke argumentacije u mocističkim i Gongsun Longovim diskursima

Prva karakteristika slučaja koji se tiče 'aspekta postajanja' konteksta logičke argumentacije bit će objašnjena kroz ispitivanje dva istaknuta diskursa mišljenja u klasičnoj kineskoj filozofiji. Jedan je onaj mocizma, pokreta mišljenja u antičkoj Kini tijekom razdoblja zaraćenih država (722-481. prije Krista); drugi je onaj mišljenja Gonguna Longa, glavne figure škole imena tijekom istog razdoblja u antičkoj Kini.

Ova dva znaka raspoznavanja temeljnih principa za deduktivno zaključivanje, koji tipično i naglašeno manifestiraju perspektivu koja se tiče aspekta bivstvovanja, principi su nekontradicije i zakona identiteta, od kojih se oba očekuje da budu promatrana u ime dobrog deduktivnog zaključivanja. Princip nekontradicije iskazuje da nije slučaj da je i p i ne-p (gdje je p bilo koja propozicija/tvrdnja). Zakon identiteta iskazuje da je sve identično sa sobom (za sve x, $x = x$). No, da započnem sa primjerom deduktivnog zaključivanja u nekoj vrsti aristotelijanske aplikacije ili *standardnog* konteksta:

Pr. 1 Ako je x jednako y, onda raditi nešto x je raditi to y.
Pr. 2 Pljačkaši su ljudi.
Prema tome, ubijanje pljačkaša je ubijanje ljudi.
Pr. 3 Pogrešno je ubijati ljude.
Prema tome, pogrešno je ubijati pljačkaše.

27 Posuđujem etiketu 'evokativna' od Roschera 1994.

Dakle, u određenim kontekstima, mocisti se ne slažu sa ovim zaključivanjem, dokazujući da ubijanje pljačkaša nije ubijanje ljudi. Njihov je razlog ovaj. U našoj svakodnevnoj jezičkoj upotrebi, često mijenjamo našu pozornost od onog što je zajedničko između strana koje su uključene prema onome što je različito među njima, ovisno o naravi konteksta i konkretne situacije. Mocisti razlikuju tri vrste konteksta i smatraju slučaj 'ubijanje pljačkaša/ubijanje ljudi' kao slučaj druge vrste.[28]

1. Uključeni kontekst bi mogao tipično skrenuti našu pozornost na ono što je zajedničko između uključenih strana: u takovrsnom kontekstu, primjerice, kažemo 'crni konji su crni konji', ili 'jahaći crni konji su jahaći konji'. (Tipično, za svrhu jahaćeg konja, boja konja nije važna.) Jedan primjer koji se daje u mocističkom tekstu je ovaj: 'Huo je osoba; biti zainteresiran za Huoa znači biti zainteresiran za osobe'. U ovom kontekstu mocističkog teksta, Huo je rob koji je odveć ponizan za nekoga da se zainteresira za njega izuzev toga da je osoba; neko ko je zainteresiran za njega zainteresiran je za bilo koga kao osobu. Također, primjećujemo da su mocisti držali stajalište univerzalnog zanimanja za sviju.

2. Uključeni kontekst bi mogao tipično skrenuti pozornost na ono što je različito između uključenih strana. Razmotrimo tri rečenice u takovrsnom kontekstu. Prva, 'kočija je drvena; međutim, jahaća kočija nije jahaće drvo'; tipično, ono za što smo zainteresirani unutar konteksta jahanja jeste to da li ova stvar ima jahačku funkciju. Drugo, 'njezin mlađi brat je zgodan čovjek'; međutim, 'voljeti njezinog mlađeg brata nije voljeti zgodnog čovjeka'; tipično, u ovom kontekstu, voljeti ga nije voljeti ga zbog njegovog dobrog izgleda. Treće, 'pljačkaši su ljudi; obilovanje pljačkašima nije obilovanje ljudima, biti bez pljačkaša nije biti bez ljudi': tipično, u ovom kontekstu, ono što se naziva pozornost nije nešto specifično u pogledu pljačkaša.

3. Uključeni kontekst bi mogao tipično skrenuti pozornost i na ono što je zajedničko i na ono što je različito između uključenih strana. Mogli bismo kazati, 'bijeli konj nije konj' (kazujući tako da, kao što ću pokazati ispod s obzirom na Gongsun Longov pristup, obraćamo pozornost na specifični aspekt bijelog konja od konja) i 'jahanje bijelog konja je jahanje konja' (zbog jahanja konja, boja konja nije važna).

28 Vidjeti A. C. Grahamovu raspravu o tri vrste konteksta u: Graham 1989., str. 137-70. Citati mocističkih primjera zaključaka su uzeti iz: Graham 1989., djela koje je dostupnije čitatelju.

Ono što mocisti nazivaju obraćanjem pozornosti na raznolikost zaključujućih obrazaca utkano je u ljudsku praksu zaključivanja i kontekst unutar kojeg se izvodi izražavanje zaključaka. Jedno pitanje se javlja na ovom mjestu: da li slučajevi zaključivanja 2) i 3) krše i komprimitiraju deduktivno zaključivanje? Konstatirano je da se deduktivno zaključivanje kao proces logičkog zaključivanja fokusira na logičku nužnost i logičko zadavanje *jedanput relevantnih identiteta* podataka *koji su pod ispitivanjem* određeni; tako da sami princip nekontradikcije i zakona identiteta imaju svoju implicitnu pretpostavku koja se tiče relevantnih identiteta uključenih podataka. Pretpostavka da je implicite poslužio kao sredstvo u slučaju principa nekontradikcije može biti objašnjena kako slijedi: u pogledu određenih relevantnih identiteta podataka koji se istražuju, ovo nije slučaj da je i p i ne-p. Pretpostavka da je implicite poslužio kao sredstvo u slučaju zakona identiteta može biti objašnjena kako slijedi: za svako x, s obzirom na apsket x koje čuva identitet x koje se istražuje, x je identično samo sa sobom. Uz gornju implicitnu pretpostavku, dva temeljna principa *per se* ne poriču, niti blokiraju intelektualni prostor u kojemu možemo istraživati druge aspkete/identitete (ako ijedan) mimo onih koji se ispituju.

Zbilja, u brojnim slučajevima i kontekstima kao što je 1) iznad, ljudi se fokusiraju na ono što je zajedničko između uključenih elemenata (otuda uzimanje perspektive koja se tiče aspekta bivstvovanja); takovrsni konteksti mogu se nazvati 'standardni' ili konteksti 'koji se tiču bivstvovanja'. Unatoč tomu, ljudi se katkad fokusiraju (ili prave izmjenu fokusa od gore spomenutog 'standardnog' slučaja na) ono što je različito između uključenih elemenata (otuda zauzimanje perspektive koja se tiče aspekta postajanja) u nekom slučaju i kontekstu kao što je 3) iznad, koji bi se mogao nazvati kontekstom 'koji se tiče aspekta postajanja'. Možemo primjetiti da takovrsna promjena u fokusu nije očekivana da bude napravljena nasumice, već da ima svoje primjereno metafizičko utemeljenje: predmet proučavanja zbilja posjeduje svoje višestruke aspekte/slojeve/dimenzije. Primjerice, kada kažemo 'pljačkaši su ljudi', fokusiramo se na aspekt pljačkaša, A, što ih čini ljudima; unatoč tomu, kada kažemo 'ubijanje pljačkaša nije ubijanje ljudi', naš se fokus mijenja na neki drugi aspekt pljačkaša, A*, koji prije posjeduju pljačkaši nego drugi ljudi i koji čini da pljačkaši budu zasluženo ubijeni (sa mocističkog stajališta i navedeno zbog argumenta): ubijanje pljačkaša zbog A*; to zapravo ne znači ubijanje ljudi zbog A*, jer ljudi općenito govoreći ne posjeduju A*.

Važno je primijetiti ovdje da, bilo da određujemo identitete elemenata koje ispitujemo u kontekstu 'koji se tiče aspekta bivstvovanja' (otuda uzimanje perspektive koja se tiče aspekta bivstvovanja), ili konteksta 'koji se tiče aspekta postajanja' (otuda uzimanje perspektive koja se tiče aspekta postajanja), *jednom* kada su relevantni identiteti elemenata koje ispitujemo određeni (bilo njihovi zajednički aspekti, ili njihovi različiti aspekti, bilo na eksplicitan ili implicitan način), treba da primijetimo princip nekontradikcije i zakona identiteta te da se otuda do ovog opsega opredijelimo za perspektivu koja se tiče aspekta bivstvovanja, kako bismo izvršili racionalne ili konzistentne dijaloge koji uključuju eksplicitno vođenje deduktivnog zaključivanja.

Gongsun Longov slučaj dobro manifestira dva metodološka pitanja koja su oslovljena ovdje u njegovom poglavlju 'Bai-Ma-Lun' (poglavlje "*Bai-Ma-Lun*") ("白馬論") iz *Gong-Sun-Long-Zi* (《公孫龍子》). Prvo, imamo pravo da uzmemo bilo perspektivu koja se tiče aspekta bivstvovanja, ili perspektivu koja se tiče aspekta postajanja kako bismo odredili identitet stvari koje istražujemo, čak zbog deduktivnog zaključivanja. Iskazujem suštinskim sljedeći pasus u Gongsun Longovom poglavlju 'Bai-Ma-Lun' za razumijevanje njegove metodološke strategije iza nekoliko njegovih argumenata za tezu bijeli konj nije konj (*bai-ma-fei-ma* 白馬非馬):[29]

> „Kada tražimo konja, bilo žuti ili crni mogu zadovoljiti ono što se traži. Kada tražimo bijelog konja, ni žuti, niti crni konj ne mogu zadovoljiti ono što se traži. Ono što čini bijelog konja konjem (*shi bai ma nai ma*) jeste isti [zajednički] aspekt [bijelog konja i konja] uzevši u obzir ono što se traži (*suo giu yi ye*). Ukoliko je ono što se traži zajednički aspekt, bijeli se konj ne razlikuje od (*bu yi*) konja [u pogledu zajedničkog aspekta]. Ukoliko ono što se traži u jednom slučaju [zajednički aspekt svih konja zadovoljeno žutim i crnim konjem jednako tako] se ne razlikuje od onog što se traži u drugom slučaju [različiti aspekt između bijelog i crnog konja koji nije zadovoljen ni žutim, ni crnim konjem], onda zašto žuti, ili crni konj ne mogu zadovljiti ono što se traži u jednom, a ne u drugom slučaju? Očito je da su dva slučaja različita. Zbog ovog razloga

29 Za moju detaljnu raspravu o Gongsun Longovom argumentu 'Bijeli konj nije konj' u terminima dvostruko referentnog prikaza, vidjeti Mou 2007. Ono što ovdje predočavam je dodatna metodološka elaboracija Gongsun Longovog argumenta.

žuti i crni konj, temeljem onog što je isto kod njih [oni su konji, ali ne i bijeli konji], odgovor na ono što 'konj' označava [potpadanje pod proširenje 'konja'], ali ne i ono što 'bijeli konj' označava [ne pod ekstenziju 'bijelog konja']. Otuda [na način na koji žuti i crni konj nisu bijeli konj u pogledu njihovog različitog aspekta] bijeli konj zbilja nije konj".

Drugo, jednom kada uzima perspektivu koja se tiče aspekta postajanja kako bi se fokusirao na različite razne aspekte bijelog konja i konja i otuda odredio njihove pojedinačne identitete koji se istražuju, Gongsun Long provodi četiri glavna deduktivna argumenta, od kojih se svaki fokusira na različiti aspekt bijelog konja, a zbog opravdanja teze da bijeli konj nije konj. Na primjer, u pasusu koji odmah slijedi gornji navod, Gongsun Long predočava sljedeći deduktivni argument koji se fokusira na različite nužne identitete bijelog konja i konja:

„Konji jamačno posjeduju boju i stoga postoje bijeli konji. Ono što čini konje konjima, ali ne i onima koji posjeduju određenu boju jeste to što je konj [jedini kao nužni identitet prinosnika]; zar to što je *bijeli* konj [moje naglašavanje] nije [suštinski] povezano s tim da je konj? Prema tome, to što je bijel nije konj. Bijeli konj je kombinacija toga da je konj s bijelom bojom [oboje kao nužni identitet prinosnika]; otuda postoje rezultati u različitim identitetima konja i bijelih konja. Dakle, možemo kazati da bijeli konj nije konj".

Ovaj argument može biti elaboriran u sljedećem obliku eksplicitno deduktivnog argumenta:

Pr. 1 [Nužni identitet prinosnika] bijelog konja uključuje bijelu boju [kao nužni identitet prinosnika];

Pr. 2 Konj nema bijelu boju [kao svoj nužni identitet prinosnika];

Otuda, to što je bijeli konj i konj nije suštinski povezano jedno s drugim [to jest, bijeli konj i konj nemaju isti nužni identitet prinosnika];

Pr. 3 [Ukoliko su dvije stvari iste, onda one moraju imati isti nužni identitet prinosnika; to jest, ukoliko nemaju isti nužni identitet prinosnika, onda one nisu iste;]

Otuda, nije identičan (ili se razlikuje od) konja; to jest, bijeli konj nije konj.

Sada, koje metodološke lekcije mogu biti izvučene iz refleksivne prakse takvih klasičnih kineskih filozofa kao što su mocistički mislitelji i Gongsun Long u ovoj vezi i gornjoj teoretskoj analizi? Mislim da postoji petoro. Prvo, postoje različite vrste konteksta u kojima deduktivno zaključivanje može biti učinkovito primijenjeno umjesto onog ekskluzivnog u kojemu je zajednički aspekt uključenih elemenata identificiran. Drugo, na stupnju ispunjenja pretpostavljenog zahtjeva deduktivnog zaključivanja za određivanje identiteta elemenata koje se istražuje, možemo uzeti bilo perspektivu koja se tiče aspekta bivstvovanja kroz fokusiranje na zajednički aspekt uključenog (uključenih) elemenata, ili perspektivu koja se tiče aspekta postajanja kroz fokusiranje na različiti aspekt uključenog (uključenih) elemenata; do ovog opsega ili na ovom stupnju, deduktivno zaključivanje je kompatibilno i sa perspektivom koja se tiče aspekta bivstvovanja i sa perspektivom koja se tiče aspekta postajanja. Međutim, treće, s jedne strane, deduktivno zaključivanje *per se* kao posredna metoda znači da se implementira perspektiva koja se tiče aspekta bivstvovanja preko opserviranja dva temeljna logička principa; bilo kakvo deduktivno zaključivanje *per se* obavezuje onog ko ga prakticira na takovrsnu perspektivu koja se tiče aspekta bivstvovanja preko promatranja principa nekontradikcije i zakona identiteta. Četvrto, s obzirom na prethodna metodološka stajališta, mocistički izazov koji je oslovljen na početku ovog odjeljka jeste da se radije slavi sveopći kontekst aplikacija 'standarda' deduktivnog zaključivanja doli njegova primjena u različitim lingvističkim kontekstima. Peto, ispitivanje i pojašnjenje ova dva temeljna principa deduktivnog zaključivanja sugerira jedan razlog zašto evokativna i logička argumentacija ne mogu biti posve imune jedna od druge, pitanje koje će biti oslovljeno u preostalom odjeljku ispod, u kojemu ukratko ispitujem evokativnu argumentaciju kao jednu tipičnu (doduše ne ekskluzivnu) vrstu posredne metode koja služi kao sredstvo opravdanja u klasičnoj kineskoj filozofiji.

Evokativna argumentacija u kineskoj filozofiji

Poznato je da bilo koje filozofsko istraživanje treba da utemeljuje svoj zaključak na opravdanju, ili argumentaciji prije negoli da jednostavno dogmatski uzima nešto kao gotovu činjenicu. Postoje dva temeljna modela argumentacije u filozofiji, jedan je logički (u užem smislu pojam 'logički'), a drugi je evokativni, premda se katkad samo prvi ističe i slavi. Ova dva načina argumentacije su katkad kontrastirani kao 'logika nasuprot retorici', 'izveden zaključivanjem nasuprot prioritetnom', ili 'ispitiva-

nje nasuprot logici preferencije'. Logički argument je niz iskaza u kojima jedan ili više iskaza, premisa ukazuje na to da obezbjeđuje razlog ili dokaz za istinitost drugog iskaza, zaključka, bilo na dedukivni ili induktivni način. Kada je ovo slučaj, kažemo da premise nameću ili podržavaju zaključak, ili da zaključak 'slijedi iz' premisa. Tradicionalno dijelimo logičke argumente na one deduktivne i induktivne. Pojam 'evokativna' se koristi nasuprot pojmu 'logički' upotrijebljenom u užem smislu; on označava proizvođenje, sugeriranje, ili aktiviranje (općenito govoreći, evociranje) neke sljedeće misli ili zaključka prvenstveno na neki ne-'logički' način, koji nije ni deduktivan, niti induktivan kako je gore specifirano. Među različitom evokativnom argumentacijom, koja je često oslovljavana napose u humanistici su argument pomoću (relevantne) analogije (koji izvlači svoj zaključak evocirajući sličnost između nekog pojedinačnog aspekta dvije stvari, ili na temelju njihove sličnosti u nekom drugom pojedinačnim aspektu [aspektima] ili na neki drugi opći aspekt), argument kroz obraćanje na vrlinu (koji povlači svoj zaključak na temelju obraćanja našoj vrlini koju cijenimo kroz naše životno iskustvo i razumijevamo svijet [i/ili ljudsko društvo] te argument na temelju obraćanja (vjerodostojnom) autoritetu (koji povlači svoj zaključak kroz obraćanja pouzdanom i učenom autoritetu po pitanju koje istražujemo).

Oba modela argumentacije su naširoko korištena u klasičnoj kineskoj filozofiji. Hajde da razmotrimo neke primjere u Konfucijevim *Analima* kako bismo ilustrirali ovo pitanje. Nausprot nekim neopravdanim impresijama, ovaj klasični tekst ne manjka deduktivnim zaključivanjem; no, iako se neki slučajevi deduktivnog zaključivanja trebaju pozorno čitati između redaka, drugi su posve jasni: na primjer, zaključivanje koje se daje u 13.3, gdje je izneseno Konfucijevo učenje o *zheng-ming* (ispravljanju imena):

> „Zi-lu je upitao: 'Ako te upravitelj Wei države zaduži za državnu adiministraciju da upravljaš državom i narodom, što bi bio prioritet tvoje adiminitracije?' Konfucije je odgovorio: 'Jamačno to bi bilo popravljanje imena'. Zi-lu se začudio: 'Je li to tako? Kakav cjepidlačarski način! Zašto postoji potreba da se navede popravljanje imena?' Konfucije je rekao: 'Ti, kako si ti neprosvijetljen! Kada je *junzi* (prosvijetljen gospodin) neupućen u nešto, ne očekuje se od njega da daje bilo kakvo mišljenje o tome. Ukoliko imena nisu ispravljena, onda ono što se kazuje u govoru neće biti u skladu sa stvarima kakve jesu (kakvim se pretpostavljaju da jesu); ako ono što je kaza-

> no u govoru ne bi moglo biti u skladu sa stvarima kakve jesu (kakvim se pretpostavljaju da jesu), onda ono što je [pretpostavljeno] da bude urađeno korištenjem riječi neće biti dovršeno; ako ono što je [pretpostavljeno] da bude urađeno korištenjem riječi nije dovršeno, onda [adekvatno] društveno uspostavljena ritualna pravila kako se manifestiraju preko ceremonija i muzike neće biti implementirana, onda kazna neće biti pravedna; ako kazna neće biti pravedna, onda ljudi neće znati kamo da se uprave. Prema tome, *junzi* treba dati imena samo onome što jamačno može biti izraženo u govoru i izraziti u govoru samo ono što jamačno može biti izvršeno u praksi'".

S druge strane, argumentacija koja je implicitna u Konfucijevoj verziji zlatnog pravila kako je iskazano u 6.28 u *Analima*, ilustrira i argument pomoću analogije i argument pomoću ukazivanja na vrlinu. Njegov je zaključak da bismo trebali tretirati druge na stanoviti moralan način; a koji način? Od nas se očekuje da identificiramo način koji se djelomice temelji na tome kako neko želi da bude tretiran: zahvaljujući zajedničkom ljudskom identitetu bivstvovanja među ljudskim bićma to rezultira u sličnostima u mnogim važnim aspektima između ljudskih moralnih bića, a Konfucijeva verzija zlatnog pravila vodi moralnog posrednika da 'povlači analogiju od sebe [načina na koji bi želio da bude tretiran]' prema tome kako tretirati druge na moralan način (to jest, kako evocirati sličnost s obzirom na to što bi se moglo željeti i kako bi se moglo izraziti moralno i od strane moralnog posrednika i moralnog recipijenta). Štoviše, ne očekuje se od moralnog posrednika da započne niotkud, već da bude moralni posrednik sa (određenim stupnjem) moralnog senzibiliteta, vrline *ren*-a; ovaj početni moralni senzibilitet služi kao unutarnje polazište o tome kako moralni posrednik treba da adekvatno povlači analogiju. Ova moralna vrlina, sukladno Konfuciju, uobičajeno je, više ili manje, zajednička svim ljudskim moralnim posrednicima; ova će moralna vrijednost otuda doprinijeti onome što bi se moglo iskazati moralnim i od strane moralnog posrednika i moralnog recipijenta (sličnost u ovom pogledu). Na ovaj način, Konfucijeva verzija zlatnog pravila se obraća moralnoj vrlini kako bi opravdao umjerenu verziju zlatnog pravila. Kroz ovaj primjer, možemo vidjeti kakav je argument pomoću analogije i argument kroz obraćanje vrijednosnom uzajamnom djelovanju u argumentaciji u Konfucijevoj verziji zlatnog pravila.

Zbilja, kada se obraćamo vrlini i autoritetu, treba da budemo pažljivi; inače, možemo zapasti u krive zaključke. Međutim, ono što je posrijedi nije to da li su ljudi i filozofi ikada napravili adekvatne zaključke na temelju obraćanja vrlini ili autoritetu u svojoj refleksivnoj praksi. Filozofi to čine, izravno ili neizravno, eksplicite ili implicite u svojim argumentima i u kineskoj i u zapadnjačkoj tradiciji. Ono što je zbilja filozofski zanimljivo jeste kako to činiti na adekvatan način kako bi se izbjegli krivi zaključci. U svezi s ovim, za razliku od deduktivnog zaključivanja, ne postoji formalno pravilo koje nam je pri ruci izuzev nekih općih smjernica. Te se opće smjernice uglavnom predstavljaju kao objašnjenja onog što tvori krive zaključke u zaključivanju ili argumentaciji. Jedan slučaj je krivi zaključak o sumnjivom autoritetu koji se tiče sadašnje situacije: argument pravi ovaj krivi zaključak kada brka neku osobu kao pouzdan i učen autoritet o sadašnjoj situaciji. Drugi slučaj je krivi zaključak o relevantnosti: brkanje relevantnih različitosti kao irelevantnih – argument (tipično, argument pomoću analogije) pravi ovaj krivi zaključak kada brka relevantne razlike između dvije (vrste) stvari kao irelevantne za pitanje koje se razmatra. Na primjer, kako bismo ilustrirali krivi zaključak o relevantnosti, hajde da razmotrimo kako Mencije kritikuje argument pomoću analogije kojeg je iznio Gao Zi, njegov suvremenik, u pogledu izvorne ljudske (moralne) prirode:

> „Gao Zi je rekao: '[Izvorna] ljudska [moralna] priroda je nalik vrbinom drvetu, a poštenje je nalik pravljenu pokala. Preokrenuti ljudsku narav u čovječnost i poštenje je nalik preokretanju vrbinog drveta u pokale'. Mencije je odgovorio: 'Možeš li napraviti pokale od vrbinog drveta bez oskvrnuća prirode vrbinog drveta prije nego što napraviš pokale? Ako moraš povrijediti prirodu vrbinog drveta kako bi napravio pokale, onda [temeljeno na tvojoj analogiji] moraš li jednako tako da oskvrneš ljudsku prirodu kako bi je učinio čovječnom i poštenom? Tvoja će analogija odvesti sve ljude u svijetu da smatraju čovječnost i poštenje izvorom velike nesreće [jer oni zahtijevaju oskvrnuće ljudske prirode]!"
>
> (*Mencius* 6A:1.
> Moja modifikacija prijevoda u: Chan 1963., str. 51)

Mencije ovdje ne kritikuje Gao Zija samo zbog njegovog neadekvatnog obraćanja pozornosti na neku površnu sličnost između pravljenja pokala i izgradnje karaktera, već i ignoriranja krucijalne razlike izme-

đu pravljenja pokala od vrbinog drveta (povređujući vrbu) i izgradnje ljudskog moralnog karaktera iz izvorne ljudskem moralne prirode (bez uključenja nasilja i povrede); na ovaj način Mencije zapravo kritikuje Gao Zija zbog brkanja jedne značajno relevantne razlike između oboga kao irelevantne u njegovom argumentu pomoću analogije.

Odnos ova dva modela argumentacije skupa sa njihovim pojedinačnom prirodom i statusom u filozofskom istraživanju bili su pod refleksivnim ispitivanjem. Možemo razmišljati o određenom broju pitanja s obzirom na ove slučajeve koji su citirani iznad u tradicionalnoj kineskoj filozofiji i kroz propitivanje naše vlastite refleksivne prakse u argumentaciji: kada provodimo deduktivnu (ili evokativnu) argumentaciju, da li naša argumentacija može biti posve imuna od evokativne (ili deduktivne) argumentacije? (Razmislimo o tome odakle dolaze premise u brojnim deduktivnim argumentima; također, razmislimo da li još uvijek treba da se oslanjamo na određeni standard i da se utječemo ova dva temeljna principa deduktivnog zaključivanja koji su spomenuti iznad na neki način kada provodimo evokativnu argumentaciju.) Jedno strateško metodološko pitanje s obzirom na odnos između dva modela argumentacije jeste to da li oni dolaze u 'uzajamno podupirateljsku opću harmonizaciju' (Rescher 1994., str. 25). Ovo je napose tačno s obzirom na kinesku filozofsku praksu, jer je ova orijentacija srodna po duhu sa *yin-yang* načinom mišljenja koje naglašava komplementarnu prirodu između naoko natjecateljskih pristupa. I kao što je objašnjeno iznad, *yin-yang* način mišljenja bio je u biti pod utjecajem orijentacije mentaliteta, uključujući način provođenja refleksivne argumentacije kasnijih kineskih mislitelja u različitim školama ili pokretima. Druga opaska je primjerena. Razlika u argumentaciji između kineskih i zapadnjačkih tradicija leži u kvantitetu i u različitim oblicima, prije negoli kvalitetu u sljedećim smislovima. Prvi, nije slučaj da određena vrsta argumentacije ekskluzivno postoji u jednoj filozofskoj tradiciji i da apsolutno iščezava u onoj drugoj; ove dvije vrste temeljne argumentacije postoje i u kineskim i u zapadnjačkim filozofskim tradicijama. Međutim, drugi, razlika zbilja postoji na neke zanimljive načine. Postoje dvije situacije. 1) Bilo da je jedna vrsta argumentacije istaknutije korištena u jednoj tradiciji umjesto druge; evokativna argumentacija je istaknutije korištena u refleksivnoj praksi klasične kineske filozofije, dok je logička argumentacija istaknutije korištena u zapadnjačkoj tradiciji. 2) Određena vrsta aplikacije jedne argumentacije je istaknutije pravljena u jednoj tradiciji (ili nekim pokretima mišljenja u jednoj tradiciji) umjesto druge. Na primjer, kao što je objašnjeno iznad, mocistički mislitelji i

Gongsun Long u klasičnoj kineskoj filozofiji često provode deduktivno zaključivanje u kontekstu 'koji se tiče aspekta postajanja'.

3

Utemeljen na prethodnim raspavama te konceptualnim i objašnjavajućim resursima, metodološki okvir može biti uveden u ime poboljšanja našeg razumijevanja relevantnih metodoloških pitanja koja se tiču kineske filozofije, specifično kazujući, te općenito govoreći u ime intertradicionalnog razumijevanja i konstruktivnog angažmana u našem provođenju filozofskih istraživanja u globalnom kontekstu. Sržni dio metodološkog okvira sastoji se od adekvatnih uvjeta za metodološke glavne principe za koje se pretpostavlja da reguliraju kako posmatrati odnos između podesnih metodoloških perspektiva i kako ih upotrijebiti na legitimne i konstruktivne načine. Primjećujemo da pojam 'konstruktivnog angažmana' kako je upotrebljavan iznad označava opći filozofski pristup koji ispituje kako, preko refleksivne kritike i samokritike, različitih modela mišljenja, metodoloških pristupa, vizija, uvida, suštinskih stajališta, ili konceptualnih/objašnjavajućih resursa iz različitih filozofskih tradicija i različitih stilova/orijentacija filozofiranja u globalnom kontekstu, možemo naučiti jedan od drugog i napraviti zajednički doprinos općem filozofskom poduhvatu i/ili nizu zajedničkih interesa i pitanja od filozofskog značaja.

Sugerirani okvir je metodološki u dvostrukom smislu. Prvo, on se izravno i eksplicitno bavi intertradicionalnim razumijevanjem i konstruktivnim angažmanom naoko natjecateljskih *metodoloških* pristupa iz različitih tradicija. Drugo, okvir *per se* je metodološki po prirodi: on se interesira za to kako posmatrati naoko natjecateljske *metodološke* pristupe iz različitih tradicija. U gornjem drugom smislu sugerirani je okvir *o filozofskoj metodologiji*; u ovom smislu, sugerirani okvir je jednako tako meta-filozofski po prirodi.

Kao što je ukazano iznad, sugerirani metodološki okvir je onaj koji se tiče toga kako posmatrati naoko natjecateljske metodološke pristupe iz različitih tradicija s obzirom na predmet filozofskog proučavanja. Uzevši u obir da pojam 'metodološki pristup' označava put koji odgovora na to kako pristupiti predmetu proučavanja, pojam je generički i označava stanovit broj metodoloških načina. Kao što je objašnjeno u odjeljku 1. 1, u kontekstu filozofskih istraživanja, općenito govoreći, pojam metodološkog pristupa može i treba da bude rafiniran na tri različita, ali povezana

pojma metodoloških načina zbog adekvatnog karakteriziranja tri različita, ali nekako povezana metodološka načina u filozofskim istraživanjima, to jest, metodološku perspektivu, metodološko sredstvo i metodološki glavni princip (vidjeti odjeljak 1. 1).

Jedna temeljna, minimalna metafizička pretpostavka sugeriranog meta-filozofskog metodološkog okvira je ova: zadani predmet proučavanja i zadani identitet izvornog aspekta (aspekata) ovog predmeta je stoga određen (bilo da je on prirodno proizvedeni predmet u fizičkoj zbiljnosti, ili društveno konstruirani predmet u društvenoj zbiljnosti, ili predmet sustavne teoretske konstrukcije), postoji *opći*, *objektivni* predmet proučavanja, koji je lingvistički ili semantički oslovljen u uzajamnom razumijevanju i konstruktivnom angažmanu. Ova minimalna metafizička pretpostaka sastoji se od tri pod-pretpostavke:

1. Zadani predmet proučavanja, predmet posjeduje svoj objektivni karakter u određenom smislu tako da verzija konceptualnog relativizma 'sve prolazi' ne može proći.
2. Zadani predmet proučavanja, predmet koji posjeduje svoje izvorne višestruke aspekte, ili svi ovi aspekti izvorno posjeduju isti, zajednički predmet tako da različiti posrednici-govornici koji ukazuju na ove različite aspekte zapravo kazuju o istom predmetu.
3. Posrednik-govornik koji kazuje o istom zajedničkom predmetu može lingvistički ili semantički dosegnuti zajednički predmet kao cjelinu, bez obzira da li je ili ne trenutno u stanju da epistemološki dosegne sve aspekte ovog predmeta.

Ljudi imaju, ili bi im trebalo biti dopušteno da promisle na trenutak, svoje pred-teoretsko razumijevanje koje (će) potvrditi ove tri tvrdnje ili ih čak razmotriti kao trivijalne. Kako se svaki sustav mora negdje zaustaviti, okvir koje će ovdje biti predstavljen započinje sa svojim obraćanjem našem uputnom pred-teoretskim razumijevanjima u ova tri spoja.[30]

30 Međutim, filozofski je zanimljivo i značajno da se postave i objasne ova tri korespondirajuća refleksivno vrijedna pitanja zbog uspostave primjerenog metafizičkog/semantičkog utemeljenja za sugerirani metodološki okvir: 1) kako je moguće za nas da posjedujemo zajednički *objektivni* predmet proučavanja bez zapadanja u radikalni relativizam; 2) kako je moguće za nas da posjedujemo zajednički predmet proučavanja koji izvorno posjeduje svoje mnogobrojne aspekte; 3) kako je moguće za posrednika-govornika da lingvistički dosegne predmet kao cjelinu, bez obzira da li je ili ne trenutno u stanju da epistemološki dosegne sve aspekte ovog predmeta. Ova pitanja istražujem i drugdje.

U svrhu intertradicionalnog razumijevanja i konstruktivnog angažmana, napose je filozofski zanimljivo, relevantno ili čak i krucijalno da posjedujemo adekvatan metodološki glavni princip (vidjeti odjeljak 1. 1), kojim se očekuje od posrednika da pretpostavi u procjeni statusa i prirode podesnih metodoloških perspektiva, primjenjujući svoju metodološku perspektivu te posmatrajući odnos između svoje sadašnje radne perspektive i drugih perspektiva. Ispod, sugeriram šest uvjeta za adekvatne metodološke glavne principe. Prva četiri, i jedan od dva posljednja koji ovise o situaciji, očekivani su za adekvatan glavni princip. Budući da pretpostavljam da su moji čitatelji uglavnom sa engleskog govornog područja i srodniji sa zapadnjačkom filozofijom, te u ime cilja ovog sveska, namjerno koristim primjere u komparativnom angažmanu. Unatoč tomu, uvjeti su namjeravani da budu općeniti; možemo ih primijeniti na prethodno raspravljane slučajeve kako bi testirali objašanjavajuću snagu sugeriranog niza adekvatnih uvjeta. Ovaj niz uvjeta ne pretendira da bude iscrpan, niti ekskluzivan, niti dogmatičan; uvjeti su otvoreni za kritičko ispitivanje svoje valjanosti i objašnjavajuće snage.

1. *Perspektiva-podesnost-koja prepoznaje uvjet.* Metodološki vodeći princip koji pretpostavlja posrednik koji koristi neku podesnu metodološku perspektivu kao svoju sadašnju radnu perspektivu koja se smatra da će biti adekvatna kada ovaj glavni princip iskazuje druge podesne metodološke perspektive (ako ijednu) jednako tako podesnim i nekako kompatibilnim sa primjenom sadašnje radne perspektive. Nasuprot tomu, smatra se neadekvatnim u ovom spoju ukoliko je drukčije. Obratimo pozornost da, u usporedbi sa kasnijim adekvatnim uvjetima, adekvatni uvjet je minimalni uvjet u smislu da se pretpostavlja pomoću preostalih vrsta adekvatnih uvjeta i da bi se ovom adekvatnom uvjetu trebalo minimalno udovoljiti od strane adekvatnog metodološkog glavnog principa.

Primjerice, razmotrimo dva primjera metodoloških perspektiva koji su objašnjeni u odjeljku 2. 2 iznad, Sokratov stil perspektive koja se tiče aspekta bivstvovanja i Konfucijev stil perspektive koja se tiče aspekta postajanja. Ove dvije vrste metodoloških perspektiva ukazuju pojedinačno na dva najbitnija modela postojanja, bivstvovanja i postajanja stvari u svijetu, koje tipično posjeduje većina stvari u prirodi. Sada je predmet proučavanja pod Sokratovim i Konfucijevim ispitivanjem (sinovska) ljubav. Ukoliko ljubav kao predmet proučavanja izvorno posjeduje svoje aspekte i bivstvovanja i postajanja, Sokratova metodološka perspektiva koja se tiče aspekta bivstvovanja i Konfucijeva metodološka perspektiva koja se tiče

aspekta postajanja su obje podesne s obzirom na naše refleksivno ispitivanje ljubavi. Na ovaj način, metodološki glavni princip koji iskazuje obje metodološke perspektive podesnim po ovom pitanju ljubavi će zadržati perspektivu-podesnost-koja prepoznaje uvjet.

2. *Posrednik-namjera-senzitivni uvjet.* Metodološki glavni princip se smatra da će biti adekvatan ukoliko posjeduje svoj izbor određene radne perspektive, među podesnim metodološkim perspektivama, koja je senzitivna na posrednikovu namjeru i otuda se iskazuje najaplikatibilnijom i najprikladnijom (najrelativnijom za tu namjeru) perspektivom koja (najbolje) služi toj namjeri. Nasuprot tomu, smatra se neadekvatnom u ovom spoju ako je drukčije.

Razmotrimo iznova dva primjera metodoloških perspektiva u odjeljku 2. 2 iznad. Uzevši u obzir da su obje perspektive podesno po pitanju ljubavi, metodološki glavni princip koji planira da odluči koji između ova dva da uzme posrednik kao svoju sadašnju radnu perspektivu, ili kako da procijeni valjanost svoje radne perspektive, trebao bi biti osjetljiv na posrednikovu namjeru ili njegov fokus koji aspekt ljubavi treba biti zahvaćen u određenom kontekstu. Ukoliko je tako, metodološki glavni princip će zadržati posrednika-namjeru-senzitivnu adekvatnost. Inače, kada metodološki glavni princip zahtijeva ili dopušta posredniku da nekritično odabere jednu *ad hoc* metodološku perspektivu bez obzira na posrednikovu namjeru i fokus u određenom kontekstu, metodološki glavni princip neće uspjeti da zadrži ovu adekvatnost.

3. *Jednakost-status-dodijeljeni uvjet.* Metodološki glavni princip će se smatrati adekvatnim ukoliko iskazuje sve podesne metodološke perspektive (jednostavne perspektive)[31] jednakima: to da su jednako nužne zbog cjelovitog prikaza predmeta proučavanja i da su jednako lokalne sa globalnog stajališta koje transcendira bilo koje lokalne metodološke perspektive; otuda nijedna od njih nije *apsolutno* superiorna (niti inferiorna) u odnosu na druge u smislu iznad. Nausprot tomu, smatra se neadekvatnim u ovom spoju ukoliko je drukčije.

Razmotrimo iznova dva primjera metodoloških perspektiva u odjeljku 2. 2 iznad, i pretpostavimo da su oba podesni po pitanju ljubavi. Kada se obraćamo na određeni metodološki glavni princip da vodi našu procje-

31 Jasno, ono o čemu govorimo ovdje nije kompleksna metodološka perspektiva koja može biti neka kombinacija mnogobrojnih jednostavnih metodoloških perspektiva.

nu statusa Sokratovog stila perspektive koja se tiče aspekta bivstvovanja i iskazuje ga nekritično i apsolutno superiornim u odnosu na Konfucijanski stil perspektive koja se tiče aspekta postajanja (ili obrnuto), metodološki glavni princip stoga ne uspijeva da zadrži jednakost-status-dodijeljenu adekvatnost koja se tiče ove dvije metodološke perspektive po pitanju ljubavi. Nausprot tomu, ako metodološki glavni pincip iskazuje jednu od ove dvije perspektive boljom u odnosu na onu drugu ili prikladnijom samo sa stajališta određenog konteksta i s obzirom na određeni aspekt ljubavi na koji perspektiva koja je posrijedi ukazuje, ali bez da ga smatra apsolutno superiornim na drugi, ovaj će metodološki glavni princip stoga udovoljiti jednakosti-statusu-dodijeljenom adekvatnom uvjetu koji se tiče ove dvije metodološke perspektive po pitanju ljubavi.

4. *Nova-podesna-perspektiva-mogućnost-prepoznavanja uvjeta.* Metodološki glavni princip će se smatrati adekvatnim ukoliko zauzima nepristrano stajalište prema mogućnosti novih podesnih perspektiva koje će ukazivati na neki izvorni aspekt predmeta proučavanja, ali ih k tomu još mora shvatiti posrednik zbog 'nepoznatog identiteta' statusa tog aspekta. Metodološki glavni princip se smatra neadekvatnim u ovoj spoju ako je drukčije.

Primjerice, razmotrimo ponovo dva primjera metodoloških perspektiva u odjeljku 2. 2 iznad, i pretpostavimo da su obje podesne perspektive po pitanju ljubavi. Ako, pored ove dvije perspektive, metodološki glavni princip zauzima svoje nepristrano stajalište prema mogućnosti novih aspekata ljubavi (koje tek trebaju biti prepoznati) te otuda novih podesnih metodoloških perspektiva na koje će ukazivati i objasniti ih, tada će metodološki glavni princip zadržati svoju novu-perspektivu-mogućnost-prepoznavanja adekvatnosti. Nasuprot tomu, bilo koji metodološki glavni princip koji iskazuje ekskluzivnom i iscrpnom sadašnju radnu perspektivu (ili sadašnju zalihu metodoloških perspektiva koje su toliko daleko epistemološki dostupne), glavni princip je otuda neadekvatan, jer ne uspijeva da udovolji uvjetu nove-podesne-perspektive-mogućnosti-prepoznavanja adekvatnosti.

5. *Komplementarnost-traženje uvjeta.* Uzevši u obzir te mnogobrojne podesne natjecateljske metodološke perspektive koje se tiču predmeta proučavanja proizilazi da će one biti komplementarne (u smislu da svaka od njih ukazuje na jedan aspekt predmeta i da je neophodna za potpuno razumijevanje predmeta), te će se metodološki glavni princip smatrati ne-

adekvatanim ukoliko obuhvata komplementarni karakter uključenih aspekata predmeta i stoga traži kompelementarnu vezu i harmonični balans između tih perspektiva u ime unapređenja komplementarnog jedinstva tih podesnih perspektiva. Nasuprot tomu, on se smatra neadekvatnim u ovom spoju ukoliko je drukčije.

Razmotrimo iznova dva primjera metodoloških perspektiva u odjeljku 2. 2 iznad. Pretpostavimo da ljubav kao predmet proučavanja izvorno posjeduje i svoje aspekte bivstvovanja i postajanja i da su oba aspekta međusobno ovisna, prožeta, interaktivna i komplementarna u pogledu konstitucije ljubavi. Potom, Sokratov stil perspektive koja se tiče aspekta bivstvovanja i Konfucijev stil perspektive koje se tiče aspekta postajanja su komplementarni umjesto da su nespojivi ili suprotstavljeni jedan drugom po pitanju ljubavi. Na ovaj način, metodološki glavni princip, koji iskazuje ove dvije metodološke perspektive komplementarnim, i koji traži njihovu komplementarnu vezu i promovira njihov zajednički doprinos potpunom razumijevanju ljubavi, otuda udovoljava kompelmenetarnosti-traženju uvjeta. Ukoliko je drukčije, metodološki glavni princip bi bio neadekvatan u ovom spoju po ovom pitanju.

6. *Poricanje-traženje uvjeta.* Uzevši u obzir da se naoko natjecateljske podesne metodološke perspektive izvorno natječu do opsega da one pojedinačno ukazuju na izvorno natjecateljske, ili kontradiktorne aspekte, ili dimenzije sadašnjeg statusa quo predmeta proučavanja (ili neki budući stupanj njegovog primjerenog razvitka), ili izvorno natjecateljske aspekte različitih predmeta proučavanja,[32] takovrsan metodološki glavni princip bi se smatrao adekvatnim: kada postoji istinska potreba, ovaj se glavni princip bavi tim podesnim, ali izvorno natjecateljskim perspektivama hvatajući kontradiktorni karakter objekta (objekata) i tražeći primjereno rješenje kroz hegelijanski sintetički balans u novoformiranom predmetu proučavanja preko poricanja koje čuva ono što je prihvatljivo iz obje, dok odbacuje ono što nije u izvornom predmetu (predmetima) proučavanja. Nausprot tomu, smatra se neadekvatnim u ovom spoju ukoliko je drukčije.

32 Druga situacija (to jest, 'izvorno natjecateljski aspekti različitih predmeta proučavanja') namjeravana je da pokrije takovrsan slučaj: uzevši u obzir predmet proučavanja (na nižem stupnju), postoji dva ili više ideoloških sustava kao različitih predmeta proučavanja (na višem stupnju) koji, ili rezultiraju iz nekih teoretskih konstrukcija, ili su proizvodi pred-teoretskih ideoloških razvitaka u različitim tradicijama u razmatranju gore spomenutog predmeta proučavanja (na nižem stupnju).

Primjerice, trebamo odlučiti da li tražiti perspektivu koja traži samo profit, ili samo perspektivu koja traži dobrobit da se izgradi društveno-ekonomska zajednica. Katkad sloj koji samo traži profit i sloj koji samo traži dobrobit statusa quo društveno-ekonomske zajednice postaju izvorno kontradiktorni. Potom, kada metodološki glavni princip traži sintetički balans preko poricanja kako bi postigao novi pristup koji čuva ono što je prihvatljivo u ove dvije perspektive dok odbacuje ono što nije, metodološki glavni princip će biti smatran adekvatnim, jer udovoljava poricanju-traženju uvjeta u ovoj primjerenoj situaciji (tako da status quo društveno-ekonomske zajednice može biti adekvatno reformiran pod njegovim vodstvom). Drugi primjer koji se tiče natjecateljskih aspekata različitih predmeta proučavanja je ovaj: uzevši u obzir da su ova dva ideološka sustava kao dva predmeta proučavanja nespojiva s obzirom na neke njihove aspekte koji su stoga povezani sa ove dvije izvorno natjecateljske perspektive i kada postoji izvorna potreba njihovog posjedovanja nekako spojivog, adekvatni metodološki glavni princip traži sintetički balans preko poricanja u novoformiranom ideološkom sustavu (kao novoformiranom predmetu proučavanja), koji nekako posjeduje izvorno natjecateljsku perspektivu koja postaje spojiva.

Obratimo pažnju da se minimalna 'perspektiva-podesnost-prepoznavanje uvjeta' pretpostavlja kroz preostale vrste adekvatnih uvjeta. Također, konstatirajmo da ona koja, između ove dvije vrste uvjeta, treba da se zadrži će ovisiti o prirodi predmeta proučavanja, karakteru uključenih perspektiva i namjeri određenog metodološkog glavnog principa kojemu služi.

* * *

Nadam se da je ovaj metodološki uvodnik od pomoći čitateljima koji su zainteresirani za filozofske vrijednosti i doprinose kineske filozofije i da je koristan filozofima koji su zainteresirani za različita relevantna metodološka pitanja koja se tiču proučavanja kineske filozofije.

Iskazi zahvalnosti

Zahvalan sam Linhe Hanu, Chad Hansenu, Douglass Heensleeu, Chenyang Liju, Youzheng Liju, Weimin Sunu i Xianlong Zhangu za njihove korisne kritičke komentare o nekim idejama koje su prezentirane ovdje, i/ili radni nacrt ovog poglavlja, u različitim prigodama i na ra-

zličite načine. Također, okoristio sam se iz kritičkih rasprava o nekim pitanjima koja su iznesena u ovome radu od strane participanata ISCWP-ove treće internacionalne konferencije 'konstruktivnog angažmana' o 'metodologiji komparativne filozofije' (7-8. juni 2008.) koja je održana u Pekingu; i zahvalan sam svim tim učesnicima koji su doprinijeli ovoj kritičkoj raspravi.

Određeni sadržaj i ideje u ovom poglavlju izvorno su se pojavili u prethodnim publikacijama. Neki dijelovi odjeljka 1. 1 i 2. 2 koji se tiču metodološkog pristupa temelje se na materijalima koji su se izvorno pojavili u: Mou 2001a. Dio sadržaja odjeljka 1. 2 i 1. 3 izvorno su se pojavili u: Mou 2003, a odjeljak 2 u: u Mou 2006b. Djelomični materijali u slučaju analiza u odjeljcima 2. 1 i 2. 3 izvorno su se pojavili pojedinačno u: Mou 2001c i 2001a; djelomični materijali u slučaju analize u odjeljku 2. 3 izvorno su se pojavili u: Mou 2006a i 2007. Neki dijelovi odjeljka 3 temelje se na materijalima koji su se izvorno pojavili u: Mo 2008. Iskazujem svoju zahvalnost izdavačima i editorima za dopuštenje da ponovo koristim ove materijale u ovom svesku.

Bibliografija

ALLINSON, Robert E. (2001.), "The Myth of Comparative Philosophy or the Comparative Philosophy *Malgré Lui*", u: Bo Mou (ed.) 2001: 269-91.

AMES, Roger T. and Hall, David L. (1995.), *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Wstern Culture*, Albany, N.Y.: SUNY Press.

ANGLE, Stephen C. 安靖如 (2007.), "*Zhong-Guo-Zhe-Xue-Jia-Yu-Quan-Qiu-Zhe-Xue*" 中國哲學家與全球哲學 ["Kineski filozofi i globalna filozofija"], *Zhong-Guo-Zhe-Xue-Yu-Wen-Hua* 中國哲學與文化 [*Časopis za kinesku filozofiju i kulturu*], No.1: 239-56.

CHAN, Wing-tsit (1963), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.

CHENG, Chungying 成中英 (1990.), "*Zhong-Guo-Zhi-Xue-Zhong-De-Fang-Fa-Quan-Shi-Xue*" 中國哲學中的方法詮釋學 ["Metodološka hermeneutika u kineskoj filozofiji"], u Chung-ying Cheng: *Zhi-Shi-Yu-Jia-Zhi* 知識與價值》 [*Znanje i vrijednost*], Beijing: Chinese Broadcasting/TV Press: 161-203.

CUA, Antonio S. (2003.), "Emergence of the History of Chinese Philosophy", u: Bo Mou (ed.) 2003: 3-30. [Esej je uključen u ovaj svezak; riječ je o revidi-

Hermeneutiku“, prvi put objavljen u International Philosophical Quarterly vol. 1, no. (December 2000).

Dao-De-Jing 〈 經〉

Davidson, Donald (1977.), "Radical Interpretation", u: Donald Davidson (2001.), *Inquiries into Truth and Interpretation*, second edition, Oxford: Clarendon Press, 199-214.

(2001.), "Foreword" [o analitičkoj metodologiji and cross-traditional understanding] napisan za Bo Mou (ed. 2001.).

Føllesdal, Dagfinn (1979.), "Hermeneutics and the Hypothetico-deductive Method", *Dialectica* 33.

Fung, Yu-lan 馮友蘭 (1930.), Poglavlje I Knjige I *Zhong-Guo-Zhe-Xue-Shi* 〈中國哲學史〉 [*Historija kineske filozofije*], prev. Derk Bodde (1952.), Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fung, Yiu-ming 馮耀明 (1989.), *Zhong-Guo-Zhe-Xue-De-Fang-Fa-Lun-Wen-Ti* 〈中國哲學的方法論問題〉 [*Metodološka pitanja kineske filozofije*], Taipei: Asian Culture Company, 1989.

Gadamer, Hans Georg (1960., 1994.), *Truth and Method* (2. izdanje)., New York: Continuum.

Gong-Sun-Long-Zi 〈公孫龍子〉

Graham, Angus C. (1986.), *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking* Singapre: the Institute of East Asian Philosophies.

(1989.), *The Disputesr of Tao: Philosophical Arguments in Ancient China*, LaSalle Ill.: Open Court.

(1992.) *Unreason Within Reason*, LaSalle, Ill.: Open Court.

Hall, David L. (2001.), "The Import of Analysis in Classical China—A Pragmatic Appraisal" u: Bo Mou (ed.) 2001: 153-167.

Hansen, Chad (1983.), "Methodological Reflection", u njegovoj *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor: University of Michigan Press, poglavlje 1.

------ (1992.), *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, New York: Oxford University Press, poglavlje1.

Hegel, Georg W. F. (1807.) *The Phenomenology of Mind*, prev. J. B. B. London: Sonnenschein, 1919.

Lao, Sze-kwang 勞思光 (1982.), Preface "*Lun-Zhong-Guo-zhe-Xue-Shi-Zhi-Fang-Fa*" 論中國哲學史之方法 ["O metodama proučavanja historije kineske filozofije"], Predgovor za njegov《新編中國哲學史》[Novi prikaz Historije kineske filozofije], Taipei: San-Min.

Lewis, David (1974.) "Radical Interpretation", *Synthese* 23.

Li, You-zheng (2001.), "Chinese Philosophy and Semiotics" u: Bo Mou (ed. 2001: 169-94.

Liu, Shu-hsien (2001.), "Philosophical Analysis and Hermeneutics: Reflections on Methodology via an Examination of the Evolution of My Understanding of Chinese Philosophy" u: Bo Mou (ed.) 2001: 131-52.

LIU, Xiaogan (2007.), "*Fan-Xiang-Ge-Yi-Yu-Zhong-Guo-Zhe-Xue-Yan-Jiu-De-Kun-Jing*" '反向格義'與中國哲學研究的困境 ["Naličje analoške interpretacije i neugodni položaj studija o kineskoj filozofiji"], *Zhong-Guo-Zhe-Xue-Yu-Wen-Hua* 中國哲學與文化 [*the Journal of Chinese Philosophy and Culture*], No.1: 10-36.

Lun-Yü 《論語》 [the *Analects*].

Mo-Zi 《墨子》

MOU, Bo 牟博 (2000.), "Ultimate Concerns and Language Engagement: A Re-Examination of the Opening Message of the *Daodejing*," *Journal of Chinese Philosophy*, 27.4: 429-39. [Njegovo suštinsko proširenje i revidirana verzija naslovljena kao "Eternal *Dao*, Constant Names, and Language Engagement" pojavljuje se u: Bo Mou (ed.) 2003: 245-262.

------ (2001a), "An Analysis of the Structure of Philosophical Methodology—in View of Comparative Philosophy" u: Bo Mou (ed.) (2001b): 337-364. Kineski prijevod njegove skraćene verzije, "對哲學方法之結構的 – 個元哲學 分析: 兼論比較哲學方法論問題", pojavljuje se u: *Shi-Jie-Zhe-Xue* 《世界哲學》 [*Svjetska filozofija*], 2003., br. 3: 63-78.

------ (ed.) (2001b), *Two Roads to Wisdom?---Chinese and Analytic Philosophical Traditions*, Chicago: Open Court.

------ (2001c), "*Werden-Sein Komplementaritat: Die Yin-Yang-Metaphysische Sicht des Yijing*", *Polylog: Zeitschrift Fur interkulturelles Philosophieren* (*Polylog: Journal of Intercultural Philosophy*), 7 (2001.): 42-51 (na njemačkom). Njegova unekoliko revidirana engleska verzija, "Becoming-Being Complementarity: An Account of the *Yin-Yang* Metaphysical Vision of the *Yi-Jing*," pojavljuje se u: Bo Mou (ed.) 2003: 86-96.

------ (2002.), "Three Orientations and Four 'Sins' in Comparative Studies" u: the *APA Newsletters* Vol. 02.2 (u svojemu dijelu o komparativnoj filozofiji koju je uredio Chenyang Li): 42-5.

------ (ed.) (2003.), *Comparative Approaches to Chinese Philosophy*, Aldershot, UK: Ashgate Publishing Ltd., 2003.

------ (2006a), "Chinese Philosophy: Language and Logic" u: *Encyclopedia of Philosophy* (2. izdanje), ed. Donald M. Borchert, Chicago, IL: Thomson-Gale/Macmillan Reference USA: 202-15.

------ (2006b), Section 2 of "How Constructive Engagement of Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy is Possible: A Theme Introduction" u: *Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement*, ed. Bo Mou, 9-19, Leiden, Netherlands: Brill. The major content of this section is a further revision of Bo Mou (2002.). Njegov kineski prijevod (uz manje modifikacije), pod naslovom "*Guan-Yu-Si-Zong-Zui-De-Ping-Jia-Yu-Bi-Jiao-Zhe-Xue-Yan-Jiu-De-Fang-Fa-Lun-Wen-Ti*" 關於'四宗罪'的評價與 比較哲學研究的方法論問題" ["O procjeni četiri 'grijeha' i metodološkim pitanjima komparativne filozofije"], prev. Chu Zhaohua and Jin Lan, pojavljuje se u: *Shi-Jie-Zhe-Xue* 《世界哲學》 [*Svjetska filozofija*], 2007., br. 1: 91-6.

------ (2007.), "A Double-Reference Account of Gongsun Long's 'White-Horse-Not-Horse' Argument", *the Journal of Chinese Philosophy* 34.4: 493-513.
------ (2008.), "Searle, Zhuang Zi, and Transcendental Perspectivism" u: *Searle's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement*, ed. Bo Mou. Leiden, Netherlands: Brill, 405-30.
PLATO, *Laches*, *Euthyphro*, Book I of the *Republic*, the first part of *Meno*, *Protagoras*, and *Gorgias*, which are among the Plato dialogues that well present and illustrate Socrates'*elenchu* method u: *Collected Dialogues of Plato*, ed. Edith Hamilton i Huntington Cairns, Princeton: Princeton University press, 1961.
QUINE, W. V. (1960.), *Word and Object*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
RESCHER, Nicholas (1994.), "Philosophical Methodology" u: Nicholas Rescher (1994.), *A System of Pragmatic Idealism*, vol. III: *Metaphilosophical Inquiries*, Princeton University Press; ponovo tiskano u: Bo Mou (ed.) 2001b: 1-25 (stranice citata ukazuju na one u reprint izdanju).
------ (2001.), *Philosophical Reasoning: A Study in the Methodology of Philosophizing*, Blackwell.
RICOEUR, Paul (1969.), *The Conflict of Interpretations*, tr. Don Ihde et al, Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
SHUN, Kwong-loi (1997.), Section 1.2, "Some Methodological Issues" iz: *Mencius and Early Chinese Thought*, 5-13, Stanford: Stanford University Press.
WANG, Qinjie 王慶節 (2004.), Chapter 1 of *Jie-Shi-Xue-Hai-De-Ge-Er-Yu-Ru-Dao-Jin* 解释学，海德格尔与儒道今释 [*Heidegger and a Hermeneutical Interpretation of Confucianism and Daoism*], 3-28, Beijing: Chinese Remin University Press.
WONG, David (2005.), "Comparative Philosophy: Chinese and Western" u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (http://plato.stanford.edu/entries/comparphil-chiwest/).
VAN NORDEN, Bryan (2001.), "Mencius and Augustine on Evil: A Test Case for Comparative Philosophy" u: Bo Mou (ed.) 2001: 313-36.
Yi-Jing 《易經》
YU, Jiyuan and Nicholas Bunnin (2001.), "Saving the Phenomena: An Aristotelian Method in Comparative Philosophy" u:. Bo Mou (ed.) 2001: 293-312.
ZHANG, Xianglong 張祥龍 (2003), "*Zhong-Guo-Zhe-Xue-Yan-Jiu-Fang-Fa-De-Duo-Yuan-Hua*" 中國哲學研究方法的多元化 u: *Zhong-Guo-Ren-Ming-Da-Xue-Xue-Bao* 《中國人民大學學報》 [*Journal of Renmin University of China*] 2003.2: 10-16. Njegov engleski prijevod, "Pluralizing the Methodology of Chinese Philosophical Studies, pojavljuje se u: *Contemporary Chinese Thought*, Winter 2006-6/Vol.37.2: 22-37.
ZHENG, Jiadong 鄭家棟 (2001.), *Duan-Lie-Zhong-De-Chuan-Tong* 《斷裂中的傳統》 [*Tradicija u raspuklini*], Beijing: Chinese Social Sciences Press.
Zhuang-Zi, 《莊子》

Konstruktivni angažman kineske i zapadnjačke filozofije: suvremeni trend ka svjetskoj filozofiji

Sažetak

U ovom poglavlju, autor namjerava da uvede i ispita najnoviji značajni trend u modernoj kineskoj filozofiji, koji je više ili manje postao kolektivni pokret sa svojim specifičnim obilježjima, napose početkom 21. stoljeća. On bi se jednako tako mogao nazvati trendom ili pokretom 'konstruktivnog angažmana kineske i zapadnjačke filozofije prema svjetskoj filozofiji (ukratko: 'konstruktivni angažman'). Autor prvo ispituje studije o suvremenoj analitičkoj filozofiji i 'kontinentalnoj' filozofiji, budući da su ove studije kao cijelost značajno doprinijele istraživanju - personalnih resursa, kao i literarnih resursa za pokret konstruktivnog angažmana. Autor potom raspravlja komparativne studije kineske i zapadnjačke filozofije i sa kakvim su se izazovima takovrsne studije susrele. Konačno, on objašnjava kako pokret konstruktivnog angažmana nastoji da udovolji izazovima komparativnih studija iz dvadesetog stoljeća, njegovom značaju i njegovoj mogućnosti u pogledu svjetske filozofije. Među jedanaest konekcija u kojima se ovaj pokret razlikuje od prethodnih komparativnih projekata, autor napose naglašava sljedeće aspekte, koji posjeduju svoj opći metodološki značaj: 1. Pokret kao cjelina je vođen pod širom vizijom koja se tiče toga kako gledati na odnos između različitih perspektiva u komparativnim studijama o kineskoj i zapadnjačkoj filozofiji, koji on iskazuje u biti komplementarnim; 2. Karakter filozofskog angažmana pokreta učinio ga je suštinski senzitivnim za različite resurse post-kantijanske faze moderne filozofije u zapadnjačkoj tradiciji, što je katkad označavano 'suvremenom filozofijom' u njezinom širokom smislu, naposa suvremena filozofija dvadesetog stoljeća, u 'analitičkim' i 'kontinentalnim' tradicijama; 3. Ovaj pokret je dio svjetske filozofije umjesto da je tek lokalnog karaktera i da je povezan samo sa kineskom filozofijom; on je općenito dio komparativne filozofije, bavljenja filozofijom u globalnom

kontekstu umjesto zanimanja samo za komparativne studije kineske i zapadnjačke filozofije. Neke konstruktivne metodološke strategije i pristupi koji su učinkovito provođeni i ilustrirani u pokretu konstruktivnog angažmana, a koji se tiču kineske i zapadnjačke filozofije, mogu poslužiti kao metodološka šablona za konstruktivni angažman između bilo kojih prividno natjecateljskih pristupa u filozofskim istraživanjima, kao i konstruktivnom angažmanu između kineske tradicije i drugih nezapadnjačkih filozofskih tradicija.

1. Uvodnik

U ovom poglavlju namjeravam da uvedem i propitam jedan suvremeni trend u modernoj kineskoj filozofiji koji je postao kolektivnim pokretom sa svojim specifičnm obilježjima napose s početka dvadesetiprvog stoljeća. Možda bismo to mogli nazvati trendom ili pokretom 'konstruktivnog angažmana kineske i zapadnjačke filozofije ka svjetskoj filozofiji' (ukratko 'pokretom konstruktivnog angažmana').[33] Prije davanja preliminarnih karakterizacija pokreta konstruktivnog angažmana, neka mi bude dopušteno prvo da razjasnim što označavaju ovdje „kineska" i „zapadnjačka" filozofija, čiji su identiteti napose relevantni za diskusiju u ovom poglavlju. Iako 'Kina' uglavnom označava geografsku Kinu, ono što izraz 'kineska filozofija' označava ovdje nije puki geografski koncept; izraz ukazuje i na filozofsku tradiciju i njezinu povezanu učenost kao ukupnost; i on nije ograničen na relevantna dešavanja unutar geografske Kine (tako da on ne označava samo filozofiju koja je nastajala u geografskoj Kini), niti ono što su rođeni kineski filozofi uradili. Ovo je napose slučaj za modernu kinesku filozofiju, čije neke značajne razvitke raspra-

33 Naslov izvornika: Bo Mou, „Constructive engagement of Chinese and Western Philosophy: a contemporary trend toward world philosophy" u: *History of Chinese Philosophy*, ed. by Bou Mou, Routledge: London & New York, 2009., str. 571-608.

Kako da okarakteriziramo ovaj pokret je relativno beznačajno. Bit je u tome da ovaj pokret nije tek kabinetska strategija na papiru; on je već supstancijalna, kolektivno promišljena praksa koja je rezultirala u zbiljskoj učenosti. Pokret je ovdje okarakteriziran u terminima 'konstruktivnog angažmana' zato što, prvo, ova fraza zahvata suštinska obilježja ovog pokreta; drugo, oznaka je historijski povezana sa nekim istaknutim događajima i projektima u ovom pokretu koji će biti spomenuti ispod. Također, treba obratiti pozornost da je termin 'pokret' ovdje korišten u svojoj neutralnosti, nepolitičkom smislu na engleskom, iako se njegov uobičajeni kineski parnjak (運動) katkad koristi s političkom konotacijom.

ljam ispod. Geografska distanca i lokacija ne tvore više ozbiljnu zapreku, pošto su brojni domaći kineski učenjaci studirali u inozemstvu, te kako je sve veći broj stranih kineskih učenjaka (koji nisu rođeni u Kini) postao zainteresiran i uradio ozbiljna istraživanja u kineskoj filozofiji. Iako su glavne figure koje su raspravljane u prethodnim poglavljima bili rođeni Kinezi koji su živjeli u Kini, ovo nije uvijek slučaj sa suvremenim učenjacima koji su dali značajan doprinos razvitku kineske filozofije.[34] Da li su oni stoga imali pravo da se nazovu (ili da li su namjeravali da se zovu) 'kineskim filozofima', jamačno je da literatura o historiji i razvitku kineske filozofije ne može ignorirati njihov doprinos jednostavno zbog toga što nisu rođeni Kinezi u Kini; inače takav je prikaz osuđen da bude necjelovit. To jest, da li bi se nečiji prinos kineskoj filozofiji trebao smatrati dijelom kineske filozofije nije povezano sa nečijom geografskom lokacijom (recimo, da li neko trenutno živi unutar geografske teritorije Kine), niti prema nečijem identitetu govorenja kineskog (recimo, da li je nečiji maternji jezik jedan od kineskih dijalekata), niti nečijom nacionalnošću (recimo, da li neko posjeduje trenutno državljanstvo Narodne Republike Kine), niti čak nečijim kineskim kulturološkim identitetom (recimo, da li neko može razumjeti i procijeniti sofistikacije i nijanse koje su uključene u četiri glavna kineska književna djela)[35]. U ime normalnog razvitka kineske filozofije kao značajnog doprinositelja svjetskoj filozofiji, gore spomenuta historijska promjena u identitetu aktivnih sudionika kineske filozofije jeste dobar znak i sugerira njezin konstruktivni prospekt.

Jednako kao i sa terminom 'kineska filozofija', termin 'zapadnjačka filozofija' ovdje nije korišten da bi identificirao jedan misaoni pokret, već kolekciju ili kompleksni niz različitih pokreta i pristupa koji su historijski povezani sa Zapadom. Također, nije slučaj da različiti metodološki pristupi, supstancijalna stajališta i uvidi koji su historijski sugerirani u zapadnjačkoj filozofiji moraju biti, u svojoj biti i konceptualno, ekskluzivno povezani sa zapadnjačkom filozofijom, iako njihovi varijeteti mogu biti

34 Mogli bismo dokazivati o tome da je ono što su takvi učenjaci uradili za kinesku filozofiju na Zapadu, recimo, tek studije *o* kineskoj filozofiji radije negoli kineska filozofija *per se*; međutim, najbolje od ovih će na poslijetku postati vrijedna ostavština i solidni dijelovi kineske filozofije *per se* kao znanje.

35 To jest, *San-Guo-Yan-Yi* (三國演義) [*Roman o tri kraljevstva*], epski historijski roman Luo Guanthonga (1330-1400.); *Xi-You-Ji* (西遊記) [*Putovanje na Zapad*], humoristični roman iz šesnaestog sotljeća; *Shui-Hu-Zhuan* (水滸傳) [Odmetnici iz Marsha], historijski roman iz šesnaestog stoljeća čija je popularna verzija Jina Shengtana; *Hong-Lou-Meng* (紅樓夢) [*San o crvenoj odaji*] koju je napisao Cao Xueqin (1715-63.), koja je najveće i najomiljenija kinesko djelo fikcije.

unekoliko povezani sa zapadnjačkom kulturom (primjerice, zapadnjački fonetski jezici), te iako neki od njih mogu biti historijski inicirani i/ili dominantni u određenim historijskim fazama zapadnjačke tradicije. Isto konceptualno pitanje jednako tako pruža ono što se naziva '(suvremenom) zapadnjačkom analitičkom filozofijom' i 'zapadnjačkom kontinentalnom filozofijom', dva glavna pokreta u suvremenoj zapadnjačkoj filozofiji čiji će identiteti biti raspravljani kasnije ispod.

Fraza 'pokret konstruktivnog angažmana kineske i zapadnjačke filozofije ka svjetskoj filozofiji', ili 'pokret konstruktivnog angažmana u komparativnim studijama kineske i zapadnjačke filozofije' ovdje ukazuje na ***kolektivni*** pokret ili trend kao cjelinu koja je nastala naročito s početka dvadesetiprvog stoljeća i koji će se na određen sustavan način biti objašnjen ispod. Ovaj pokret ima za cilj da dâ združeni doprinos zajedničkom filozofskom poduhvatu preko komparativnih studija kineske i zapadnjačke filozofije. On naglašava kritički angažman (preko promišljene kritike i samokritike) i bivanje osjetljivim za suvremeni razvitak i filozofske resurse. Bez njegovog specificiranja, osobno ne smatram da druge komparativne studije kineske i zapadnjačke filozofije nisu validne[36], niti da nije bilo ranijih napora u tom smjeru.

Sada ću dati preliminarnu karakterizaciju nekoliko istaknutih i značajnih obilježja ovog pokreta (vidjeti odjeljak 4 ispod za potpunu karakterizaciju).

1. Pokret konstruktivnog angažmana je otišao preko prethodnih individualnih napora, i vođen je širom vizijom koja se tiče toga kako gledati na odnos između različitih perspektiva u komparativnim studijama kineske i zapadnjačke filozofije, koje ga suštinski iskazuju komplementarnim. Pokret se ne ogleda u tome da se 'reformira' proučavanje kineske filozofije ekskluzivno na temelju analitičkog pristupa, niti da se 'reformulira' proučavanje kineske filozofije ekskluzivno na temelju resursa kontinentalne filozofije.
2. Pokret se pripremio uz holističu i sustavnom diskusiju i razumijevanje odnosa između zapadnjačke filozofske tradicije i kineske filozofije koji se tiču filozofske metodologije i prirode filozofskih istraživanja; ovo je obezbijedilo nužnu teoretsku i metodološku pripremu za razumljiviji, sustavni i konstruktivni angažman, koji se naročito

36 Zbilja, promišljeni napori u ova tri pokreta koja su pokrila tri prethodna poglavlja u ovom svesku mogu svi biti široko okarakterizirana u terminima komparativnog propitivanja kineske i zapadnjačke filozofije.

tiče klasične kineske filozofije i analitičke tradicije u zapadnjačkoj filozofiji, koje su tradicionalno smatrane stranom jedna drugoj.

3. Ovaj pokret je postao kolektivni poduhvat koji uključuje sustavne napore umjesto individualnih znanstvenih osobnih projekata. Pokret je sada implementiran kroz neke akademske organizacije sa svojim programom eksplicitonog konstruktivnog angažmana i svojim sustavno organiziranim akademskim aktivnostima i projektima.
4. Aktivni učesnici u ovome pokretu nisu ograničeni na one koji su prvenstveno obrazovani i koji su studirali isključivo tradicionalnu kinesku filozofiju, niti na one koji su rođeni kineski filozofi; on jednako tako uključuje znanstvenike iz drugih tradicija (primjerice, glavnu filozofsku struju na engleskom govornom području); te je pokret otuda postao internacionalni poduhvat i tvori jedan učinkovit način da se krene ka svjetskoj filozofiji.
5. Pokret je napose osjetljiv na različite resurse post-kantijanske faze moderne filozofije u zapadnjačkoj tradiciji, koja je katkad označena 'suvremenom filozofijom' u svojemu širem smislu, napose one suvremene filozofije dvadesetog stoljeća, i u 'analitičkim' i u 'kontinentalnim' tradicijama.
6. Program konstruktivnog angažmana i plodni istraživački rezultati pokreta stvorili su viši standard za *filozofsko* znanje proučavanja kineske filozofije: filozofske (umjesto pukih historijskih) studija kineske filozofije trebaju dubinsko razumijevanje i poznavanje razvitaka suvremene filozofije u raznolikim usko povezanim središnjim područjima skupa sa njihovim konceptualnim i razjašnjavajućim resursima, umjesto da ih se tretira kao irelevantne i tuđe; a takovrsno je razumijevanje suštinsko za svrhu konstruktivnog angažmana.
7. Pokret je blisko ili suštinski povezan sa razvitkom proučavanja analitičke i 'kontinentalne' filozofije u modernoj kineskoj filozofiji na jasan način uzajamnog povećanja vrijednosti.
8. Što se tiče njegove temeljne naravi, pokret je dio svjetske filozofije umjesto da je pukog lokalnog karaktera i da je samo povezan sa kineskom filozofijom; on je općenito dio komparativne filozofije, koji provodi filozofiju u globalnom kontekstu umjesto da se bavi samo sa komparativnim studijama kineske i zapadnjačke filozofije. Neke konstruktivne metodološke strategije i pristupi koji su učinkovito provedene i ilustrirane u pokretu konstruktivnog angažmana koji se tiče kineske i zapadnjačke filozofije mogu poslužiti kao metodološka šablona za konstruktivni angažman između bilo kojih naoko

natjecateljskih pristupa u filozofskim istraživanjima, kao i konstruktivnom angažmanu kineske tradicije i drugih nezapadnjaćkih filozofskih tradicija.

Čitatelj će sada imati ugrubo ideju o identitetu poreta 'konstruktivnog angažmana'. Bez obzira na naša stajališta o vrijednosti i kvalificiranosti gornjih obilježja, jasno je da pokret posjeduje svoj eksplicitni strateški cilj, naročite katakteristike, aktivni program i bogat akademski život. Također je važno primijetiti da poistovjećivanje ovog pokreta kao cijelosti s njegovim naročitim obilježjima ne implicira poricanje bilo kakvih prethodnih individualnih, niti kolektivnih napora u tom pravcu, niti ignoriranje aktualnih ili mogućih neslaganja među njegovih učesnicima o relevantnim pitanjima.[37]

U odjeljku 2 propitivat ću suvremenu zapadnjačku filozofiju u modernoj kineskoj filozofiji, fokusirajući se na njezina dva glavna pokreta: suvremena analitička i 'kontinentalna' filozofija. Ove su studije kao cjelina značajno doprinijele osobnim istraživačkim resursima, kao i literarnim resursima za pokret konstruktivnog angažmana. U Odjeljku 3, raspravljaću o komparativnim studijama kineske i zapadnjačke filozofije u kineskoj filozofiji dvadesetog stoljeća, te sa kakvim su se izazovima takovrsne studije susrele. U Odjeljku 4, raspravljaću kako pokret konstruktivnog angažmana nastoji da se suoči sa izazovima komparativnih studija dvadesetiprvog stoljeća, njegovim značajem i njegovim prospektom u pogledu svjetske filozofije.

2. Studije o suvremenoj zapadnjačkoj filozofiji u modernoj kineskoj filozofiji

Jedno od centralnih karakterističnih obilježja pokreta konstruktivnog angažmana u modernoj kineskoj filozofiji leži u njezinoj osjetljivosti za suvremeni razvitak filozofije, kao i antičkih i modernih pristupa u drugim filozofskim tradicijama, budući da je njezin strateški cilj da doprinese kreativnom i konstruktivnom razvitku zajedničkog filozofskog poduhvata te da interpretira ideje i tekstove antičkih mislitelja na filozofski zanimljive načine, umjesto tek da ponudi historijski opis. Drugim riječima, središnje zanimanje ovog pokreta jeste to kako su suvremene studije o kineskoj

37 Kako je sugerirao naslov Odjeljka 3, "Komparativna proučavanja... ka konstruktivnom angažmanu', prethodni napori i postignuća u važnim pravcima su značajno doprinijeli nastanku orijentacije konstruktivnog angažmana komparativnih studija u takovrsnom kolektivnom pokretu.

filozofiji relevantne i kako mogu napraviti značajan doprinos razvitku filozofije. Otuda je on blisko povezan sa suvremenom filozofijom. Za ovu svrhu, trebali bismo znati, naučiti otvorenog uma, kritički procjenjivati i konstruktivno se pozabaviti suvremenim razvitkom u filozofiji, u pogledu metodoloških pristupa, suštinskih stajališta te konceptualnih i razjašnjavajućih resursa. Izvor životnog vrela filozofskog istraživanja leži u konstruktivnom dijalogu i kritičkom angažmanu, preko promišljene kritike i samokritike, među prividno natjecateljskim pristupima u filozofiji.

Mnogi bitni razvici su učinjeni u zapadnjačkoj filozofiji koncem devetnaestog i dvadesetog stoljeća kroz dva glavna misaona pokreta: analitičku i 'kontinentalnu' filozofiju. Dakle, od opijumskog rata 1840-ih, kineski su filozofi učinili ozbiljne napore na proučavanju suvremene zapadnjačke filozofije, kroz uvođenje, kritičko apliciranje i kreativni razvitak ideja i metoda zapadnjačke analitičke i 'kontinentalne' filozofije. Međutim, ovo ne znači da je proučavanje grčke filozofije i zapadnjačke filozofije od Descartesa do Kanta beznačajno ili nevažno u modernoj kineskoj filozofiji. 'Zapadnjačka aalitička filozofija' razumijeva se ovdje u svojemu širem smislu: ona označava glavnu struju zapadnjačke filozofije u analitičkoj tradiciji od Sokrata, Platona i Aristotela preko Descartesa, britanskog empirizma i Kanta do suvremenog analitičkog pokreta. Ovo šire razumijevanje identiteta zapadnjačke filozofije u analitičkoj tradiciji napose ima smisla kada je zapadnjačka analitička filozofija u usporedbi sa kineskom filozofijom. Na ovaj način, iako se usredsređujem na suvremeni razvitak, ukazat ću na proučavanje ranije suvremene zapadnjačke analitičke tradicije koja oblikuje dio suvremenog analitičkog znanja.

Američki pragmatizam se katkad smatra drugim glavnim pokretom u suvremenoj zapadnjačkoj filozofiji, međutim, nemam odvojiti odjeljak o njemu iz dva razloga. Prvi, neke temeljne figure američkog pragmatizma – kao što je Charles Sanders Peirce (1839-1914.), William James (1842-1910.) i John Dewey (1859-1952.) – mogu se čitati na analitički način ili na 'kontinentalni' način sukladno različitim nitima u njihovom mišljenju i stajalištima onih koji ih interpretiraju. Drugi, uvjerljivo je ispravno da su neke od ključnih figura u tradiciji pragmatizma pripadali jednoj od dvije glavne tradicije: Peirce, možda dijelovi Deweya, W.V.O. Quinea (1908-2000.) i Donald Davidson (1917-2003.) pripadaju analitičkoj tradiciji, dok dijelovi Jamesa i Richarda Rortyja (1931-2007.) pripadaju 'kontitentalnoj' tradiciji. Otuda, čini se razboritim u ovom kratkom poglavlju da se fokusiramo umjesto toga na ove dvije glavne tradicije koje djelomice uključuju neke glavne figure u tradiciji pragmatizma.

1. Teoretski govoreći, analitička i klasična kineska filozofija su smatrani manje relevantnom jedna drugoj; stoga je zanimljivije i izazovnije, čak urgentnije, istražiti kako je moguć konstruktivni angažman između kineske filozofije i zapadnjačke analitičke filozofije. Ove dvije glavne filozofske tradicije su dale brojne specifične i značjne prinose i k tomu još neki ih smatraju suprotstavljene jednu drugoj; a neki su u svakoj tradiciji posmatrali filozofsku praksu u drugoj tradiciji kao onu koja posjeduje marginalnu vrijednost.
2. Pojmovno govoreći, postoje brojni necjeloviti ili čak nekorektni prikazi identiteta analitičke metodologije koji trebaju pojašnjenje.
3. Historijski ili praktično govoreći, ponajviše u ime teoretskog uma, poduzeti su i značajno urađeni promišljeni napori u objašnjavanju njihovog odnosa i kako se one konstruktivno angažiraju jedna s drugom u nedavnoj historiji pokreta konstruktivnog angažmana.
4. S druge strane, ideja metodologije 'kontinentalne' filozofije se uobičajeno smatra da je blisko povezana s onima klasične kineske filozofije; one su srodno prevedene po duhu u nekim istaknutim konekcijama.
5. Kao što je to ranije pojašnjeno, izraz 'zapadnjačka analitička filozofija' se ovdje razumijeva u širem smislu: on se sastoji od svojeg suvremenog dijela i svojeg ranijeg suvremenog dijela, dok je 'kontinentalna' filozofija u biti jedan suvremeni pokret mišljenja. Međutim, ne smatram da je proučavanje 'kontinentalne' filozofije u kineskoj filozofiji manje značajno, manje relevantno, ili manje suštinsko za pokret konstruktivnog angažmana.

2.1 Proučavanje analitičke filozofije

U ovom odjeljku, ponudit ću prvo preliminarnu karakterizaciju identiteta analitičke filozofije i analitičke metodologije. Potom, propitat ću dvije dimenzije proučavanja suvremene analitičke filozofije u modernoj kineskoj filozofiji.

Identitet analitičke filozofije i analitičke metodologije

Kako bismo učinkovito i prihvatljivo okarakterizirali analitički pokret u modernoj kineskoj filozofiji i kako bismo jednako tako shvatili kako je moguće za analitički pristup da doprinese studijama tradicionalne kineske filozofije, treba da, prvo, posjedujemo početno razumijevanje

identiteta analitičke filozofije i da shvatimo što metodološki leži u osnovi i što ujedinjuje različite sastavne dijelove i mišljenja koji se uobičajeno smatraju dijelovima analitičke filozofije, iako je ovo pitanje kontraverzno.

U brojnim slučajevima, neki se pokret mišljenja u filozofiji uglavnom karakterizira u terminima svojeg razlikujećeg metodološkog pristupa, kao i svojim suštinskim stajalištem (ukoliko postoji neko). Ovo je naPOSE slučaj za analitički pokret u filozofiji. Kako bismo učinkovito i jasno okarakterizirali koncepciju analitičke metodologije, postoje potrebe da bude neki meta-metodološki okvir konceptualnih i objašnjavajućih resursa kako bi se propitala struktura i sadržaj datog metodološkog pristupa. Trodimenzionalni meta-metodološki okvir kako je uveden u mojemu uvodu u ovaj svezak čini se da udovoljava ovoj svrsi (str. 28-9). Ukratko, metodološki pristup kao cjelina može se posmatrati iz tri povezane dimenzije: dimenzije metodološke perspektive koja ima namjeru da ukaže (ili obezbijedi put koji vodi ka) određenom aspektu/sloju/dimenziji bilo kojeg objekta proučavanja; njegove metodološko-instrumentalne dimenzije koja se sastoji od različitih instrumentalnih metoda koje su korištene kako bi se primijenila (često implicite) metodološka perspektiva; i njegove dimenzije metodološki vodećeg principa koja uključuje raznolike metodološke vodeće principe koje pretpostavljaju uzročnici koji su uzeli metodološku perspektivu i instrumente u ime reguliranja njihovog razumijevanja odnosa između njihovih sadašnjih i drugih metodoloških perspektiva i instrumenata. Određena metodološka perspektiva i njezini povezani metodološki instrumenti mogu biti spojivi sa različitim metodološkim vodećim principima (adekvatnim ili neadekvatnim); što tvori (deskriptivni) identitet uvjeta metodološkog pristupa koji leži u njegovoj karakterističnoj metodološkoj perspektivi (i njegovim povezanim instrumentalnim metodama) umjesto tih različitih ili čak natjecateljskih vodećih principa koji su historijski povezivani sa uzročnicima koji su zauzimali takovrsnu metodološku perspektivu i instrumente.

Sa 'analitička filozofija' označavam bilo koja filozofska istraživanja koja koriste analitičku metodologiju. Sa 'analitička metodologija', široko shvaćeno, označavam metodološki pristup u pogledu njegove dimenzije perspektive i instrumentalne dimenzije koja je, historijski govoreći, predočena i ilustrirana glavnom strujom tradicije u zapadnjačkoj filozofiji na manje ili više sustavan način, ali je jednako tako manje i ili više predočena u nekim drugim filozofskim tradicijama, kao što je kineska tradicija. U svojoj očitovanoj verziji u zapadnjačkoj tradiciji, kao što je spomenu-

to iznad, ona ukazuje na metodološku tradiciju od Sokrata, Platona i Aristotela preko Descartesa, britanskog empirizma i Kanta na suvremeni analitički pokret.[38] U kineskoj tradiciji, ona se manifestira u (nizu) brojnih djela antičkih mislitelja, kao i u djelima brojnih suvremenih autora u njihovim studijama o kineskoj filozofiji, kao što su ona Gongsuna Longa i mocista. (Ukoliko razmatramo analitički niz i elemente, pronalazimo ih gotovo kod svakog kineskog mislitelja kao što su Zhuang Zi i Konfucije). Unatoč tomu, što se tiče kineske filozofije, moderna kineska filozofija je ta gdje se analitička filozofija manifestira u obliku pokreta mišljenja čija će karakteristična obilježja biti objašnjena ispod.

Konceptualno govoreći, identitet analitičke metodologije ili pristup analitičke metodologije se sastoji u njegovoj dimenziji perspektive i instrumentalnoj dimenziji. Iako posrednik koji provodi analitički metodološki pristup jednako tako često petpostavlja ili obavezuje se na određeni metodološki vodeći princip (adekvatan ili ne), analitički metodološki pristup, historijski i konceptualno govoreći, nije nužno povezan sa bilo kojim *ad hoc* metodološki vodećim principima na koje su se obavezali oni koji su provodili analitički pristup. Unatoč tomu, u perspektivi govoreći, primjene analitičke metodologije trebale bi voditi i regulirati upravo ti adekvatni metodološki vodeći principi za koje se pretpostavlja da daju adekvatno vodstvo kako da gledamo na ispravan odnos između analitičkog metodološkog pristupa i drugih podesnih metodoloških pristupa.

Pod 'dimenzijom perspektive analitičke metodologije' ili 'analitičkom perspektivom' prvenstveno označavam vrstu aspekta metodološke perspektive, koja je namjeravana da ukaže i obuhvati aspekt *bića* predmeta proučavanja (ili aspekt bića njegove konceptualne karakterizacije kao meta-stupanj predmeta) koji tvori 'metafizičko' utemeljenje za racionalni

38 Što se tiče izvještavanja o analitičkoj tradiciji u zapadnjačkoj filozofiji, slažem se sa Donaldom Davidsonom koji shvata 'analitičku tradiciju', ili 'analitički metod' kao onu koja u širem smislu seže unazad do Sokratovog *elenchus* metoda (sokratovksa metoda raspravljanja, usp. Davidson, 2001.); također, vidjeti Glock (2008.). Pitanje koje ostaje jeste ono o tome koja vrsta metodološke perspektive u biti prožima, omogućava sva ova suštinska obilježja sokratovskog *elenchus* metoda (racionalni dijalog za traženje kritičkog angažmana, uzajamnog razumijevanja i otuda promišljenog napretka, i td.); i kao što ću raspravljati ispod, to je neka vrsta aspekta koji se tiče perspektive u metafizički minimalno opterećenom smislu. Svratimo pozornost na to da neki učenjaci nastoje da poistovjete analitičku filozofiju u uskom smislu, tj. suvremeni analitički pokret; njihov fokus je više na distinkcijama između raznolikih analitičkih metoda unutar analitičke tradicije kako je shvaćena u širem smislu iznad. Za ovu vrstu razmatranja, primjerice, vidjeti Corrado (1975.) i Clarke (1997.).

(inter-subjektivni) dijalog i ono što čini (raščlanjujuću i regresivnu) ***analizu*** mogućom. Termin 'apsket bića' kao pokrivajući termin ovdje se upotrebljava kao zbirna imenica koja pokriva konstantni, stabilni, regularni, definitivni, univerzalni ili nepromjenljivi aspekt/sloj/element predmeta proučavanja (ili njezinu koneptualnu karakterizaciju), nasuprot 'postajućem aspektu' koji se upotrebljava kao zbirna imenica da pokrije prolazni, nestabilni, neregularni, beskonačni, partikularni ili promjenljivi aspekt/dimenziju/naslagu predmeta proučavanja (ako uopće). Aspekt bića predmeta mišljenja se temeljno zahvata pomoću dva suštinska zakona logike, tj. zakona identiteta i zakona nekontradikcije. Nasuprot postajućem aspektu predmeta proučavanja, aspekt bića posjeduje svoj meta-metafizički status ili semantičko uzlaznu narav u sljedećem smislu: da li ili ne tamo zbilja postoji kontradikcija u prirodi ili u zbiljskom svijetu, predstavljanje takovrsne kontradikcije u našem jeziku i u našem mišljenju bi trebalo, ili moralo da bude koherentno promatranje dva logička zakona barem u ime uzajamnog razumijevanja i kritičke procjene.[39] U gore spomenutim smislovima, to je ovaj aspekt bića zainteresirana metodološka perspektiva koja tvori 'metafizički' temelj za racionalni (inter-subjektivni) dijalog i otuda uzajamno razumijevanje i kritički angažman. Ovo je metodološka perspektiva koja je pretpostavljena (raščlanjujućom i regresivnom) analizom. Ovo je ta metodološka perspektiva čije će adekvatno meta-filozofsko razumijevanje obezbijediti prihvatljivo objašnjenje kako je moguć racionalni dijalog i stoga doprinijeti objašnjenju kako je moguć konstruktivni angažman preko racionalnog dijaloga, uzajamnog razumijevanja i kritičkog angažmana. Ovo je ta metodološka perspektiva koja u biti i metodološki ujedinjuje različite analitičke sastavne dijelove i razmatranja u analitičkoj filozofiji shvaćenoj na širi način.

Instrumentalni metodi i resursi analitičkog metodološkog pristupa ukazuju prvenstveno na metode konceptualne analize, logičku i lingvističku analizu skupa sa njihovim uključenim konceptualnim alatima, koji su razvijani u ime logičkog argumenta, koherentnog objašnjenja ili rigorozne procjene kada se poduzima analitički pristup. Jedna ujedinjujuća stvar koja u biti prožima sve ove, prema mojemu mišljenju, jeste za aspekt bića zainteresirana metodološka perspektiva.

Ono što razlikuje analitičku flozofiju od drugih vrsta filozofije nisu ni vrste problema ni pitanja koja se razmatraju (ona jamačno nisu specifično definirana Fregeovim niti Russellovim programom), niti zaključi-

39 Nicholas Rescher iznosi ovo pitanje u: Rescher (1994., str. 40-41).

vanjem/opravdanjem, niti 'logičnim' zaključkom za kojim se treba tragati.[40] Mnogi od tih problema i pitanja koje analitička filozofija razmatra su u biti opća pitanja u filozofiji (vidjeti bilješku 10 u Uvodniku ovome svesku), iako je često slučaj da specifični pristupi iz različitih tradicija, ili unutar iste tradicije, oslovljavaju specifične aspekte, dimenzije ili slojeve ovih zajedničkih pitanja ili predmeta. Sva filozofska istraživanja, ukoliko zaslužuju da se tako nazovu, traže 'logični' zaključak, ili argumentaciju i opravdanje za zaključak, problema koji se propituju na temelju racionalnosti ljudskog bića ('racionalnosti' shvaćene u širem smislu). Ono što razlikuje njihove različite pristupe leži u njihovim specifičnim perspektivama i načinima specifičnog zaključivanja ili argumentacija; takovrsni su putevi i argumentacije *per se* osjetljivi, ili blisko povezani, za prirodu i status aspekata predmeta proučavanja i oni započinju da se osvajaju preko njihovih specifičnih perspektiva.

Uz gore spomenutu karakterizaciju i nužno pojašnjenje identiteta analitičkog metodološkog pristupa koji oblikuje različite analitičke pristupe ili sastavne dijelove u različitim filozofskim tradicijama, vrijeme je da damo karakterizaciju analitičkog pokreta u modernoj kineskoj filozofiji u pogledu njezinih veza i prinosa pokretu konstruktivnog angažmana.

Faze i stupnjevi analitičkog pokreta u modernoj kineskoj filozofiji

Jedan kriterij za neovisni i razlikujući identitet pokreta leži u njegovoj kreativnoj orijentaciji, pristupu ili poduhvatu koji bi mogao razlikovati uključenu baštinu pokreta od drugih pokreta mišljenja (uključujući druge slično označene pokrete mišljenja u drugim regionima). Utemeljen na ovom kriteriju i zbog razloga objašnjenog ispod, analitički pokret u modernoj kineskoj filozofiji je otuda okarakteriziran; s obzirom na ovaj kriterij, poduhvat kritičkog angažmana u analitičkom pokretu moderne kineske filozofije u pogledu klasične kineske filozofije, kao jedne od primarnih prinosnih snaga pokretu stvaralačkog angažmana s njegovim kreativnim programom, bit će istaknut u sljedećoj raspravi.[41]

40 Jonathan Cohen karakterizira analitičku filozofiju u terminima toga da li se traga za 'logičnim zaključkom' problema u filozofiji (vidjeti Cohen 1986., str. 49).

41 Možemo primijetiti da je, u skladu sa prethodnim identitetom (moderne) kineske filozofije, ono što se naziva 'analitičkim pokretom moderne kineske filozofije' ili '(proučavanjima) analitičke filozofije u modernoj kineskoj filozofiji' različito od onog što se naziva 'analitičkom filozofijom u Kini'. Prvi uključuje koncept unutar geografskog teritorija koji je primijenjen također na ono što su uradili kineski anali-

Razvitak analitičkog pokreta u modernoj kineskoj filozofiji može biti klasificiran u tri faze i okarakterziran u terminima višeslojnog dinamičkog procesa:

(1) Refleksivno-uvodna faza / dimenzija

(2) Refleksivno-aplikativna faza / dimenzija

(3) Stvaralačka-razvojna faza / dimenzija

Nekoliko opaski je nužno načiniti. Prva, pokazatelj faze – 'refleksivno-uvodna' u 'uvodnoj fazi', 'refleksivno-aplikativna' u 'refleksivno-aplikativnoj fazi', ili 'kreativnom razvitku' u 'fazi kreativnog razvitka' – daje jedno distinktivno obilježje faze koja se istražuje, koja je ili primarni fokus *obrasca* (u slučaju refleksivno-uvodne faze), ili jedan od primarnih fokusa dimenzija *obrasca* (u slučajevima faze refleksivne-aplikacije i faze kreativnog razvitka) na temelju kojih se aktualna faza razlikuje od prethodne (prethodnih) i koja tvori daljnji razvitak iz druge/drugih dimenzija. Druga, u dobar čas, prva faza je zamijenjena odmah narednom fazom, a refleksivno istraživanje koje je identificirano indikatorom faze

tički filozofi u inozemstvu; nasuprot tome, potonji uključuje geografski-teritorijalno ograničen konept koji je primijenjen samo na ono što je urađeno unutar teritorija geografske Kine. U nedavno objavljenoj knjizi o analitičkoj filozofiji u Kini (Hu Jun, 2002.), autor ne razmatra kvalitet radova koji su objavljeni u uglednim međunarodnim časopisima koje su napisali kineski analitički filozofi koji sada studiraju ili rade u inozemstvu; međutim, on je najiskreniji u onome što namjerava da uradi u onome što je sugerirano naslovom knjige *Analytic Philosophy in China* („Analitička filozofija u Kini") [分析哲學在中國 *Feng-Xi-Zhe-Xue-Zai-Zhong-Guo*]. Zbilja, autor ima razloge za usvajanje takovrsne strategije izvještavanja, od kojih su neke shvatljive u aktualnoj situaciji u Kini; i ova strategija posjeduje svoje praktičnosti i prednosti. S druge strane, ona posjeduje određene manjkavosti. Jedna je ta što ovaj ograničeni obuhvat na geografsko-teritorijalno mora da zanemari ili ne uvaži određeni značajni dinamički razvitak analitičkog pokreta moderne kineske filozofije kao cjeline i određenu suštinsku povezanost i koordinirane napore među različitim dijelovima ili snagama kineskog analitičkog pokreta (kao što je ilustrirano u nekim značajnim naporima u pokretu konstruktivnog angažmana koji će se propitivati ispod), uzevši u obzir gore spomenuto razumijevanje identiteta (moderne) kineske filozofije.

prvog stupnja nije nestalo, već je tada postala *jedna dimenzija* višeslojnog korpusa refleksivnog istraživanja koje je identificirano i istaknuto u terminima indikatora narednih faza. Treća, ono na što sam se prvenstveno fokusirao kada dajem gore spomenutu karakterizaciju razvitka faza analitičkog pokreta nisu pojedinačni personalni projekti učenjaka, već neke karakteristike 'uzoritih' aktivnosti značajnog dijela zajednice učenjaka koji su provodili analitički pristup i koji učinkovito mogu provesti (uzajamnu) kritičku procjenu rezultata istraživanja jedni drugih. Neka mi bude dopušteno da objasnim ove tri faze/dimenzije.

1. *Refleksivno-uvodna faza/dimenzija.* Pionirsko djelo u refleksivno-uvodnoj fazi su napisali učenjaci kasne Qing dinastije nakon Opijskog rata (1845.) Većina ovih učenjaka su bili Kinezi, ali su neki zapadnjački učenjaci ili misionari koji su tada živjeli ili putovali u Kinu također doprinijeli ovom procesu. Postojala su dva kulminirajuća razdoblja i njihovi kasnija pojedinačn protezanja. Prvi je bio koncem devetnaestog i početkom dvadesetog stoljeća i protegao se do početka Kulturne revolucije sredinom 1960-ih. Tijekom ovog razdoblja, djela gotovo svih glavnih mislitelja prije dvadesetog stoljeća zapadnjačke analitičke tradicije prevedena su i uvedena u kineske filozofske krugove. Ona su uključivala reprezentativna djela Platona, Aristotela, Descartesa, Johna Lockea, Davida Humea, Georgea Berkeleya i Immanuela Kanta.

Tijekom prvog kulminirajućeg razdoblja, postojala su dva značajna događaja kroz koja je kineski filozofski krug imao izravno iskustvo i razumijevanje razvitka suvremene analitičke filozofije. Prvi događaj je bio taj da se Tscha Hung (Hong Qian 洪謙, 1909-1992.), bivši član Bečkog kruga i student Friedricha Schlicka, vratio u Kinu 1940-ih i objavio svoju zbirku radova o filozofiji Bečkog kruga na kineskom jeziku (1945.). Drugi događaj je bio kada je Bertrand Russell (1872-1970.), jedan od najznačajnijih analitičkih filozofa dvadesetog stoljeća, posjetio Kinu i boravio osam mjeseci tijekom 1920-21, održavši seriju predavanja koja su uvela analitičku filozofiju. Kroz djela ili predavanja ove dvojice istaknutih figura, kineski filozofski krug se susreo sa analitičkom filozofijom iz prve ruke.

Drugo kulminirajuće razdoblje bilo je negdje 1980-ih i ono se proteže sve dosad. Tijekom ovog razdoblja, brojni su kineski filozofi poduzeli ozbiljne napore u prevođenju i uvođenju reprezentativnih djela najvećeg broja glavnih figura u suvremenoj analitičkoj filozofiji, uključujući Gottloba Fregea (1848-1920,), Bertranda Russella, Ludwiga Wittgen-

steina (1889-1951.), Petera Strawsona (1919-2006.), W. V. O. Quinea, Donalda Davidsona, Johna Searlea (1932.-) i Saula Kripkea (1940.-). Također su se pojavila brojna kvalitetna propedeutička djela u mišljenja tih figura ili o temama u glavnom području suvremene analitičke flozofije, uključujući filozofiju jezika i uma, metafiziku i epistemologiju.[42]

Također od značaja tijekom drugog kulminirajućeg razdoblja bilo je povećanje broja istaknutih analitičkih filozofa koji su dolazili iz inozemstva da održe predavanja ili okrugle stolove u Kini o nedavnim istraživanjima. Jedan sustavan zajednički napor s tim u vezi jeste Institut za filozofiju Kineske akademije za društvene znanosti i Kraljevski institut za filozofiju iz Velike Britanije (odnedavno je jednako tako sudjelovalo i nekoliko australijskih i američkih filozofa).

Ovaj refleksivno-uvodni proces aktivno se nastavlja i ima nekoliko istaknutih obilježja. Prvo, uz sadašnje napredovanje analitičkog pokreta koji stupa u svoju kreativno-razvojnu fazu, refleksivno-uvodna aktivnost je postala značajnom dimenzijom čitavog analitičkog pokreta. Drugo, povezano sa ovim obilježjem, često je slučaj da je prevoditelj u isto vrijeme također interpretator i istraživač konstruktivnog angažmana. Treće, neki od ovih refleksivnih uvodnika su se nedavno fokusirali ne samo na zapadnjačke izvore, već su obratili pozornost i na analitičke izvore u tradicionalnoj kineskoj filozofiji. Zbilja, ovo posljednje obilježje je u suprotnosti sa propedeutičkom praksom prvog kulminirajućeg razdoblja tijekom kojeg su zapadnjački resursi u analitičkoj tradiciji bili ekskluzivni fokus. Ovo je uglavnom bilo tako zbog dva razloga. Brojni su kineski učenjaci u to vrijeme istraživali zašto je Kina bila tako slaba i napadnuta od strane zapadnih sila te kako su zapadnjački intelektualni resursi doprinijeli njegovoj snazi. Također, postojalo je stereotipno razumijevanje prirode i konstitucije tradicionalne kineske filozofije te identiteta analitičke metodologije, što je značilo da je tradicionalna kineska filozofija bila u pomanjkanju analitičkih sastavnih dijelova i misli. Stoga su neki učenjaci nijekali analitičke resurse u svojoj vlastitoj tradiciji.

2. *Refleksivno-aplikativna faza/dimenzija.* Postoje dva stupnja refleksivne aplikacije analitičkog metodološkog pristupa u modernoj kineskoj filozofiji. Prvi stupanj je da se svjesno i eksplicitno primijeni raznolike

42 Između ostalih, Tu Jiliang je dao izvanredan doprinos uvođenju suvremene analitičke filozofije u kineski filozofski krug kroz svoje vlastite prijevode i propedeutička djela (primjerice, Tu 1987.) i urednička izdanja.

instrumentalne metode i konceptualne resurse koji su razvijani u prošloj refleksivnoj praksi analitičke filozofije. Zbilja, danas su mnoge od njih već postale dobro prihvaćene akademske norme u bavljenju i pisanju filozofije u različitim područjima filozofskih istraživanja u modernoj kineskoj filozofiji, uključujući proučavanja tradicionalne kineske filozofije i njezinih povezanih komparativnih studija koje se tiču zapadnjačke filozofije. Drugi stupanj je onaj svjesne ili kategoričke primjene analitičke *perspektive* skupa sa gore spomenutim instrumentalnim analitičkim metodama, koje imaju za cilj da ukažu i obuhvate stabilni, konačni, regularni, konstantni, univerzalni i nepromjenljivi aspekt predmeta proučavanja (ili njegovu konceptualnu karakterizaciju), uključujući sustavni karakter, koherentnu povezanost, logički odnos i implikacije ili druge inter-subjektivne dostupne aspekte uključenih ideja, napose u refleksivnim interpretacijama tekstova i ideja drevnih mudraca.

Takovrsne refleksivne aplikacije analitičkih metoda u modernoj kineskoj filozofiji napravljene su na različitim frontovima filozofskih istraživanja. Također, ovo je slučaj u studijama o klasičnoj kineskoj filozofiji. Već početkom prve polovice dvadesetog stoljeća, učenjaci kao što su Hu Shih (胡適 1891-1962.), Fung Yu-lan (馮友蘭 1895-1990.), and Zhang Daihian (張岱年 1909-2003.) svjesno su primijenili analitičke metode, više ili manje, u svojim studijama o klasičnoj kineskoj filozofiji.[43] Napose kocem dvadesetog stoljeća, mnoge od analitičkih značajnih metoda postale su dio prihvaćenih akademskih normi u studijama o klasičnoj kineskoj filozofiji. Na primjer, u uredničkoj bilješci o budućim autorima u *Journal of Chinese Philosophy* (časopisu Kineska filozofija), analitičke značajne metode su naglašene na ovaj način: 'želimo da naglasimo u ovome časopisu korištenje kritičke i rigorozne metodologije analize, organizacije i sinteze, budući da vjerujemo da kineska filozofija, uključujući i one dijelove koji su označavani mističkima, može biti inteligentno ispitivana, raspravljana i priopćena. Potom, imamo za cilj da jasno i uvjerljivo predstavimo ideje, argumente i zaključke'.[44] Tijekom prošle tri decenije, uz background filozofskog obrazovanja i znanje o suvremenom razvoju u filozofiji, izvjestan je broj učenjaka u klasičnoj kineskoj filozofiji napravio značajne napore, kroz svoja vlastita temeljna djela i preko dostupnih resursa, prakticiranju i/ili unapređenju analitičkog pristupa u proučavanji-

43 Vidjeti Hu Shih 1919; Fung Yu-lan 1931 and 1934; Zhang Dainian 1937.

44 Ovaj pasus je citiran iz nedavno objavljenog izdanja *Journal of Chinese Philosophy*, a sličan pasus se također pojavljivao i u ranijim izdanjima.

ma kineske filozofije.[45] Ovi napori tvore protezanje analitičkog pokreta moderne kineske filozofije u proučavanjima klasične kineske filozofije s namjerom refleksivnih aplikacija analitičkih metoda.

Možemo primijetiti da je refleksivna aplikacija analitičkih metoda u interpretiranju ideja mislitelja iz klasične kineske filozofije katkad kombinirana s projektima u poduhvatu kritičkog angažmana na sadašnjoj stupnju kreativnog razvitka analitičkog pokreta u pogledu proučavanja tradicionalne kineske filozofije. Refleksivna aplikacija analitičkih metoda i razmatranje konstruktivnog angažmana otuda tvori dva povezana aspekta cjelokupnog poduhvata. S druge strane, projekti konstruktivnog angažmana često uključuju prvo izvođenje interpretativnog projekta u ime razumijevanja i elaboriranja ideja antičkih mislitelja i njihovih sofisticiranih implikacija preko primjene suvremenih konceptualnih i značajnih resursa; s druge strane, interpretativni projekat sa svojim predmetima u refleksivno primjenljivim analitičkim resursima često je vođen općenitijim svrhama i programom u poduhvatu konstruktivnog angažmana.

3. *Kreativno-razvojna faza/dimenzija.* Postoje dvije vrste kreativnog istraživačkog rada u analitičkom pokretu u modernoj kineskoj filozofiji. Prva vrsta se sastoji od kreativnih istraživačkih projekata u tradicionalno najužem području suvremene analitičke filozofije. Postoje dva fronta za ova istraživanja. Jedan se sastoji od istraživačkih projekata u najužem području suvremene analitičke filozofije po različitim frotalnim pitanjima. Općenito govoreći, kreativno-razvojni istraživački projekti u ovoj konekciji su uglavnom provodili domaći kineski filozofi koji su stekli svoje doktorate u inozemstvu i čije su se disertacije fokusirale na značajna pitanja u tim najužim područjima (neki od njih sada predaju u SAD-u). Neki od njih su već objavili svoje originalne istraživačke radove, bilo da su nastali iz njihovih disertacija ili iz novih istraživačkih projekata u ovoj konekciji, u uglednim, recenziranim međunarodnim časopisima u oblasti analitičke filozofije.[46] Ove se publika-

45 Relativno stariji učenjaci s takovrsnom analitičkom orijentacijom u svojim studijama uključuju, ali nisu ograničeni na nju, Chung-ying Chenga, Kim-chong Chonga, Antonio Cua, Angus Charles Grahama, Chad Hansena, Yiu-ming Funga, Philip Ivanhoea, Lao Sze-kwanga, Davida Nivisona, Kwong-loi Shuna i Davida Wonga.

46 Poznato je da se originalno istraživanje u suvremenoj analitičkoj filozofiji prvenstveno uzima kao radovi objavljeni u respektiranim i recenziranim međunarodnim časopisima; neki radovi koji trebaju više prostora za sustavne prikaze se daju u obliku monografija objavljeni sa recenzijama akademski uglednih izdavača, koji se razlikuju

cije mogu uzeti kao dokaz kvaliteta sadašnjeg kreativnog istraživanja s tim u vezi.[47]

Drugi front se sastoji od kreativnih istraživačkih projekata o mišljenju značajnih figura suvremene analitičke filozofije. Što se tiče njihovog aktualnog istraživačkog programa i fokusa, mnogi kineski učenjaci u Kini koji su se bavili analitičkom filozofijom fokusiraju se više na značajne figure u analitičkoj tradiciji (kao što su Schlick, Wittgenstein, Frege, Russell, Quine i Davidson) i potom izravno na pitanja aktualne rasprave u međunarodnim časopisima u analitičkoj filozofiji, zbog razumljivih razloga.[48]

Druga vrsta kreativnog istraživačkog djelovanja analitičkog pokreta u modernoj kineskoj filozofiji sastoji se od istraživačkih projekata koji imaju za cilj konstruktivni angažman između suštinskih pristupa u analitičkoj i tradicionalnoj kineskoj filozofiji za serijal filozofskih pianja i tema. Takvo kreativno istraživačko djelovanje je napose značajno i filozofski zanimljivo zbog razloga koji će biti oslovljeni. U odjeljku 3 ispod, raspravljam ovaj front istraživačkog djelovanja i objašnjavam kako su ove dvije vrste kreativnog istraživačkog rada o analitičkom pokretu u modernoj kineskoj filozofiji blisko povezane.

od propedutičkih knjiga, priručnika, ili knjiga koje su objavljene bez procedure traženja prethodnih recenzija.

47 Što se tiče originalnih istraživačkih radova koji su objavljeni u posljednje dvije decenije, neki primjeri se daju i to kako slijedi: Xiang Chenov rad o filozofiji znanosti objavljen u: *Journal for General Philosophy of Science*, Chenyang Liov rad o metafizici objavljen u: *the Review of Metaphysics*, Chuang Liuov rad o filozofiji znanosti objavljen u: *Erkenntnis*, Bo Mouov rad o filozofiji jezika i metafizici objavljen u: *Synthese*, Peimin Nijev rad o metafizici objavljen u: *Nous*, Guangwei Ouyangov rad o socijalno-političkoj filozofiji objavljen u: *Legal Theory*, Xinli Wangov rad o filozofiji znanosti objavljen u: *Diálogos*, Ming Xuov rad o filozofskoj logici objavljen u: *Synthese*. Kako bi osnažili akademsku povezanost i razmjenu između kineskih filozofa u inozemstvu koji rade na sadašnjem frontu suvremene analitičke filozofije i kineskih filozofa kod kuće u Kini, te kako bi uveli recentne istraživačke rezultate prvih njihovim kolegama u Kini zbog njihove kritike, neke od gore spomenutih radova objavljenih u časopisima o analitičkoj filozofiji preveli su njihovi autori u kineski jezik u objavili u: Mou, 2002a. Iako neki od gore spomenutih autora nisu nastavili raditi na pitanjima o suvremenoj analitičkoj filozofiji, njihovo solidno obrazovanje u metodologiji i suštinsko znanje o analitičkoj filozofiji sadržava ono korisno i suštinsko o njihovim kasnijim djelima o nekim drugim filozofskim frontovima i predmetima (uključujući studije o klasičnoj kineskoj filozofiji.).

48 Primjeri dobro razvijene učenosti na ovom frontu uključuju ove: Tscha Hungovo djelo o Schlickovoj filozofiji (1935.), Wan-Chuan Fangovo djelo o Davidsonovom stajalištu o događajima (1986.), Linhe Hanovo djelo o Wittgensteinovom djelu *Tractatus* (2000.).

2.2 Studije o 'kontinentalnoj' filozofiji u modernoj kineskoj filozofiji[49]

Izraz 'kontinentalna filozofija' ovdje označava post-kantijanski pokret mišljenja ili tradiciju koja je historijski povezana, ili započela sa grupom francuskih i njemačkih filozofa devetnaestog i dvadesetog stoljeća. Kanonske figure ove tradicije uključuju: Georga W. F. Hegela (1770-1831.), Arthura Schopenhauera (1788-1860.), Sørena A. Kierkegaarda (1813-1855.), Friedricha W. Nietzschea (1844-1900.), Edmunda Husserla (1859-1938.), Martina Heideggera (1889-1976), Mauricea Merleau-Pontyja (1907-1961.), Jean-Paul Sartrea (1905-1980), Hansa Georga Gadamera (1900-2002.), Paula Ricoeura (1913-2005.), Jürgena Habermasa (1929-), Michela Foucaulta (1926-1984.), Jacquesa Derrida (1930-2004.) i Richarda Rortyja (1931-2007.). Brian Leiter, ekspert za nietzscheansku filozofiju, karakterizira kontinentalnu filozofiju kao „onu koja se razlikuje po svojemu stilu (više književnom, manje analitičkom, kao onu koja se manje oslanja na formalnu logiku), svojim zanimanjima (više zainteresirana za aktualna politička i kulturološka pitanja i, komotnije govoreći, ljudsku situaciju i njezino 'značenje'), te neke od njezinih suštinskih obveza (više svjesnu u svezi s odnosom filozofije spram historijske situacije)'.[50] Možemo primijetiti da je geografska etiketa dvostruko obmanjujuća. Zbog jedne stvari, kao i u slučaju etikete 'zapadnjačka filozofija', filozofske ideje i metode koje su uključene u ovaj filozofski pokret nisu suštinski, niti konceptualno povezane samo sa europskim kontinentom. Zbog druge, ti su značajni analitički filozofi kao što su Frege, Carnap, Wittgenstein i Tarski završili svoja suštinska djela u Europi, ali nisu 'kontinentalni' filozofi.

Mnogi učenjaci osjećaju da su stil i mnoge ideje 'kontinentalne' filozofije općenito srodne po duhu sa onima tradicionalne kineske filozofije. Ovo djelomice objašnjava zašto se mnogi u kineskom filozofskom krugu osjećaju više kod kuće kada čitaju djela 'kontinentalne' filozofije

49 Ovaj odjeljak se temelji na mojoj raspravi o relevantnim pitanjima uz Youzheng Lija i Xianglong Zhanga, dvojicu vodećih kineskih učenjaka o 'kontinentalnoj' filozofiji i ukazivanju na nedavnu recentnu literature (napose, Xianglong Zhang et al. 2002, i Huang Jiande 2007.). Ne prisvajam sebi pravo da sam ekspert o bilo kojemu od glavnih fugura u 'kontinentalnoj' filozofiji. Unatoč tomu, katkad je poželjno imati 'autsajdera' iz iste filozofske zajednice da opservira i komentira neke općenite karakteristike takovrsnih studija, napose s obzirom na njezin status i odnos s drugim dijelovima u zajedničkom filozofskom poduhvatu.

50 Navedeno sa web-stranice: http://www.philosophicalgourmet.com/analytic.asp.

nego kada čitaju ona iz zapadnjačke analitičke filozofije. I kao što to Wang Guowei (王國維 1877-1927., moderni kineski filozof koji je već uveden u poglavlju 15) shvata: "Najveći broj filozofskih učenja mogu biti okarakterizirana kao 'dražesna koja nisu pouzdana, dok pouzdana nisu dražesna'" (Wang 1983.: 22). Wang je preveo 'dražesna' sa tradicionalna kineska filozofija i 'kontinentalna' filozofija, nasuprot učenjima u zapadnjačkoj analitičkoj tradiciji, koju Wang prevodi sa pouzdana, ali koja nije dražesna. Zapravo, on je smatrao Schopenhauerovu filozofiju jednako dražesnom kao i brojne prikaze u klasičnoj kineskoj filozofiji. On je vjerojatno bio prvi učenjak koji će uvesti Schopenhauerovu i Nietzscheovu filozofiju kao 'čistu' filozofiju kineskom čitateljstvu preko nekoliko svojih tekstova objavljenih 1903. godine. Od tada, kroz nekoliko generacija modernih kineskih filozofskih nastojanja u proteklih stotinu godina, gotovo sva reprezentativna djela gore spomenutih glavnih figura 'kontinentalne' filozofije (naposе Nietzschea, Sartrea, Husserla, Heideggera i Rortyja) prevedena su u kineski jezik. Vrijedno je spomena da je Xiong Wei (熊偉 1911-1994.) odigrao značajnu ulogu u uvođenju Heideggera u Kinu. U 1930-im on je bio Heideggerov student na Freiburškom sveučilištu; kada se 1940-ih vratio u Kinu preveo je i uveo Heideggerova djela za kineski filozofski krug.

Neka od djela koja su napisali ovi zapadnjački filozofi imaju nekoliko kineskih prijevoda (od kojih su neki čak tiskani otprilike istodobno) i imaju veliki optjecaj, napose tijekom kulminirajućeg razdoblja 'groznićavog uzbuđenja [određenom figurom ili određenim učenjem]' među humanističkim intelektualcima ili, još šire, među mladim ljudima (kao što je uzbuđenje Sartreom sredinom 1980-ih i 'uzbuđenje Nietzscheom' koncem 1980-ih). Ovo je jedan znak toga kako su oni 'dražesni' i popularni među mladim svijetom tijekom ovog razdoblja. Također, tamo su se pojavile propedeutičke knjige i radovi o 'kontinentalnoj' filozofiji.

Kao u slučaju prijevoda reprezentativnih radova zapadnjačke analitičke filozofije, gore spomenute prijevode su sačinili uglavnom profesionalni filozofi koji rade u relevantnim područjima. Za te učenjake, prijevod je jedan od najučinkovitijih načina učenja i izmjerljivosti ideja u originalnim radovima. Također, takovrsni su prijevodi obezbijedili dostupne resurse za temeljito istraživanje za poprilično članstvo kineske filozofske zajednice tako da je omogućen toliko prijeko potrebni krug kvalificiranih kritičara. Na ovaj način, uvjet za temeljito proučavanje 'kontinentalne' filozofije u modernoj kineskoj filozofiji je dove-

den do zrenja. U ovom kontekstu, nalik slučaju kineskih proučavanja zapadnjačke analitičke filozofije, postoje dva fronta ozbiljne akademske istraživačke dimenzije studija o 'kontinentalnoj' filozofiji u modernoj kineskoj filozofiji. Prvi front je onaj o studijama nekih od tih glavnih figura ili učenja u kontinentalnoj filozofiji bez eksplicitnog uključivanja komparativnog angažmana sa kineskom filozofijom; dok je drugi onaj komparativnih studija kineske i kontinentalne filozofije. Ispod, uvodim neke primjerke djela o prvom frontu, dok u odjeljku 3 oslovljavam drugi front istraživanja kao dio komparativnih studija kineske i zapadnjačke filozofije.

Još od 1980-ih, pojavio se značajan broj kineskih istraživačkih studija i radova o filozofiji Nietzschea, Sartrea, Husserla i Heideggera. Temeljeći se na mišljenjima nekih vodećih kneskih eksperata za 'kontinentalnu' filozofiju s kojima sam razgovarao, kao i na stajališta koja iznose autori nekih recentnih djela o takovrsnim studijama, posigurno mogu kazati, općenito govoreći, kvalitet nekih knjiga o Heideggeru i Husserlu je relativno ili puno veći nego o studijama drugih figura.[51] Za razliku od situacije u studijama o analitičkoj filozofiji u modernoj kineskoj filozofiji, općenito govoreći postoji više učenjaka u Kini koji su zanteresirani, i koji pišu studije o 'kontinentalnoj' filozofiji. Jedan prinosni elemenat, kao što je istaknuto iznad, jeste taj da se mnoge ideje u 'kontinentalnoj' filozofiji čine više 'dražesnima' od onih u analitičkoj filozofiji; brojni kineski filozofi koji su skloni, ili su više naviknuti na 'dražesno' poetsko predavanje filozofije otuda se osjećaju daleko više kod kuće kada čitaju 'kontinentalnu' filozofiju (kao što su Heideggerova djela). Jedan dobar primjer jeste fenomenologija. U ovom području proučavanja, postoji više osobnih istraživačkih resursa i dobro organizirana akademska mreža. Kinesko društvo za fenomenologiju je organiziralo brojne akademske aktivnosti u ovom području. Njegova dobro organizirana web-stranica obezbijedila je učinkovit forum za kritičku raspravu i poslužila je kao bogata baza podataka gdje je dostupno puno kineske literature koja se tiče fenomenoloških studija.[52]

51 O Heideggerovim studijama, Zhang Xianglong (1996.), Jin Xiping (1995.) i Chen Jiayin (1995.) su reprezentativni autori. O Husserlim studijama, Ni Liangkang (1995.) i Ye Xiushang (1988.) su utjecajna istraživačka djela. Li Youzheng zagovara unificirano shvatanje fenomenologije i hermeneutike kroz semiotički okvir i daje duboku analizu ovog predmeta u: Li (1993 [2007]).

52 Vidjeti web-stranicu: http://cnphenomenology.com.

* * *

Iako su tamo ostvarena izvanredna postignuća u studijama o analitičkoj i 'kontinentalnoj' filozofiji u modernoj kineskoj filozofiji, studije analitičke i 'kontinentalne' filozofije imaju prostor za poboljšanja. Prvo, zbog nekih globalnih i lokalnih razloga, studije o analitičkoj i 'kontinetalnoj' filozofiji u modernoj kineskoj filozofiji su tradicionalno bila dva odvojita poduhvata bez učinkovitog dijaloga i konstruktivnog angažmana. Ova situacija djelomice reflektira situaciju koja podriva jedinstvo između analitičke i 'kontinentalne' filozofije u internacionalnoj filozofskoj areni i djelomice je osnažena kroz općenitu orijentaciju zanimanja za neku figuru u prošlim studijama, što će biti oslovljeno kasnije u tekstu. Drugo, studije komparativne analitičke i 'kontinentalne' filozofije u modernoj kineskoj filozofiji se uvelike bave određenom figurom umjesto zanimanja za određena filozofska pitanja. Ova situacija ima svoje historijske razloge. Kao što je spomenuto iznad, brojni su učenjaci također prevoditelji reprezentativnih djela tih glavnih figura u analitičkoj i 'kontinentalnoj' filozofiji; mnogi su od njih prirodno bili motivirani da se fokusiraju na te figure čija reprezentativna djela nisu bila dostupna, ali su barem 'književno' zahvaćena kada su prevedena. Naprotiv, istraživanje filozofskih pitanja zahtijeva dobro vladanje suvremenim znanjem o pitanju koje se razmatra, čija literatura ili nije lahko dostupna, ili zahtijeva pozorno ispitivanje nekih pristupa koji bi mogli biti nepoznati. Studije koje se fokusiraju na pojedine figure zbilja su nužne, ali jednako tako trebaju da budu adekvatno izbalansirane sa studijama koje se bave filozofskim pitanjima; jer, na koncu ne proučavamo te glavne figure zbog njih samih, niti samo zbog historijskog zanimanja, već zbog shvatanja o tome kako njihove ideje i pristupi mogu doprinijeti našem razumijevanju i razmatranju ovih pitanja i zanimanja od filozofskog značaja. Treće, općenito govoreći, za obje vrste studija, određena vrsta predocjenjivačkog procesa kao učinkovitog i neizbježnog načina kontrole kvaliteta još mora da se implementira i ozbiljno osnaži.[53]

53 Što se tiče studija iz 'kontinentalne' filozofije, ovo pitanje kritičkog prikaza nije naročito za situaciju proučavanja 'kontinentalne' filozofije u Kini. Neka mi bude dopušteno da započnem citatom iz nedavnog filozofskog kritičkog komentara o situaciji u studijama iz 'kontinentalne' filozofije u domaćoj 'kontinentalnoj' filozofiji, tj. europskom kontinentu: „Brojni su filozofi u mnogim europskim državama, napose unutar ne-'analitičkih' krugova, sretni da objavljuju samo na svojim maternjim jezicima u časopisima koje objavljuju njihovi lokalni prijatelji i kolege, bez određene vrste pred-kritičkog prikaza koji se odvija u glavnim „analitičkim" filozofskim ča-

Kada oslovljavam ova spajanja, postoji također još jedno relevantno razmatranje: pokret konstruktivnog angažmana pod ispitivanjem ovdje može, i već je sve poduzeo sve da učini specifičan doprinos određenoj pozitivnoj promjeni u ovim vezama, kao što će biti objašnjeno u odjeljku 4.

3. Komparativno proučavanje kineske i zapadnjačke filozofije: ka konstruktivnom angažmanu

Komparativno proučavanje kineske i zapadnjačke filozofije kao neka vrsta reflektivne prakse u modernoj kineskoj filozofiji nije nešto novo. Još od kako su se kineski filozofi po prvi puta susreli i uveli zapadnjačku filozofiju u devetnaestom stoljeću, takovrsnu proučavanja su poduzimana, kao što je ilustrirano djelom nekih istaknutih mislitelja koje smo istraživali u dijelu V ovog sveska. Međutim, postoje specifične orijentacije i metodološki pristupi u takovrsnim komparativnim studijama koji služe različitim svrhama; a ono što razlikuje pokret konstruktivnog angažmana leži u tim karakterističnim obilježjima, od kojih su neka ovdje istaknuta i kasnije će biti oslovljavana u narednim odjeljcima. Unatoč tomu, sva prethodna djela iz komparativnih studija u modernoj kineskoj filozofiji su doprinijela razvitku pokreta konstruktivnog angažmana. Ispod, prvo

sopisima... ako se jednostavno pouzdajete na krug vaših prijatelja da vam se objavi knjiga, ovo vjerojatno neće poboljšati kvalitet vašeg djela. I ako objavljujete samo na, recimo, italijanskom, niko diljem svijeta vas inače neće biti u stanju čitati (čak iako je vaš rad dobar)... Uz ovo rangiranje, ESF kaže: „ukoliko želite da vam se članak pominje u *Rivisita fi Filosophia* [filozofski časopis u Italiji], u jednakoj mjeri kao i članak u *Philosophical Review*, kucnite se, ali prestanite da se pretvarate da ste intelektualno pošteni'". Pasus je citiran iz Gualtiero Piccininijevog blog-članka "European Journal Rankings" na filozofskom internet blogu "Brains" (http://philosophyofbrains.com) od 23. juna 2007., odgovarajući na izvještaj Europske znanstvene fondacije iz 2007. (the European Science Foundation's 2007 report) o rangiranju akademskih časopisa u različitim discipinama (http://www.esf.org). Nisam siguran do koje je mjere ovaj kritički komentar primjenljiv na situaciju studija 'kontinentalne' filozofije u modernoj kineskoj filozofiji; međutim, pitanje koje je ovdje oslovljeno može se posmatrati na konstruktivan način; doduše, iako je ton ovdje citiranog kritičkog komentara pomalo neugodan, čini se da ovdje pogađa pitanje kod kuće. Sada svi znamo da praksa pisanja pred-kritičkog prikaza, čak i unutar internacionalne arene analitičke filozofije, ima svoje problematične aspekte (primjerice, vrijeme pisanja prikaza je odveć dugo, pisac takovrsnog prikaza posjeduje svoju vlastitu 'subjektivnu' poziciju) i jednako tako znamo da autor iz ne-engleskog govornog područja treba da učini dodatne napore u jeziku da bi podnio isti respektiranim recenziranim međunarodnim časopisima (gotovo svi su ovi časopisi na engleskom jeziku). Unatoč tomu, određena vrsta predocjenjivačkog procesa je nužna da osigura kvalitet.

ideintificiram i karakteriziram tri glavne orijentacije i specifične svrhe u komparativnim studijama u modernoj kineskoj filozofiji; potom, ukratko uvodim neka izvanredna postignuća kao ilustrativne primjere u filozofski orijentiranim nastojanjima u takovrsnim komparativnim studijama.

3.1 Tri orijentacije i metodološka pristupa u komparativnim studijama kineske i zapadnjačke filozofije

Bez pretenzija da iscrpim sve radne orijentacije, namjeravam da istaknem tri glavne orijentacije i njihove specifične metodološke pristupe u komparativnim studijama te da ponudim kratko ispitivanje njihove povezanosti i primjerenog odnosa. U svojemu uvodniku ovoj knjizi, objasnio sam dvije metodološke emfaze (naglaska) ovog sveska kao cjeline (str. 5-10); ove dvije emfaze se odnose pojedinačno na dvije od tri orijentacije u proučavanjima kineske i komparativne filozofije koje ćemo ovdje ispitivati, to jest, orijentaciju koja se tiče refleksivne interpretacije filozofskog pitanja. Otuda sam već uveo neke nužne konceptualne resurse i oslovio uključena metodološka pitanja ove dvije orijentacije. Na ovaj način, moje se ispitivanje ove tri orijentacije daje ovdje ukratko u određenim metodološkim spajanjima.

Prva orijentacija u istraživanju ima za cilj da dâ historijski i deskriptivni prikaz. To jest, prvenstveno zanimanje i svrha ove vrste komparativnog proučavanja jeste da tačno opiše relavantne historijske činjenice i da se drži onog što su mislitelji zapravo naučavali, koje su resurse koristili, i ono što se *pojavljuje* da će biti slično i različito. Orijentacija ove vrste komparativnog proučavanja otuda može biti nazvana 'historijskom orijentacijom', a njezin metodološki pristup ima za cilj da ispravno opiše historijske činjenice. Historijska orijentacija zahtijeva od svojih praktičara da pokriju golemi opseg historijskih podataka kako bi ponudili takovrsan 'stvarni' opis. Tradicionalno, ovu orijentaciju skupa sa njezinim povezanim metodološkim pristupom neki učenjaci još uvijek smatraju ***ekskluzivno ortodoksnom*** u proučavanjima kineske i komparativne filozofije. Što se tiče studija kineske filozofije u inozemstvu, ova se orijentacija i njezin korespondirajući metodološki pristup uzima u kineskim studijama ili sinologiji kao osnovni pristup kineskoj i komparativnoj filozofiji.

Kada se komparativni projekti kritički procjenjuju, čini se da postoje četiri vrste često slušanih primjedbi ili optužbi protiv četiri 'neprikladne stvari' ili 'grijeha'. Navodni 'grijesi' su ovi: 1. pretjerano pojednostavljenje; 2. pretjerana upotreba izvanjskih resursa; 3. pretjerana razlika; i 4. nejasna asimilacija. Neki od ovih se uzimaju recimo kao 'neprikladni' u

dva smisla: smatra se da je bilo kakvo uprošćavanje predmeta proučavanja ili korištenja izvanjskih resursa da ga se okarakterizira osuđeno da bude neumjereno i stoga zaslužuje da se optuži za 'pretjeranu' uprošćavanje ili pretjerano' upotrebu; također, katkad se (eksplicitno ili implicitno) pretpostavlja da četiri pritužbe mogu biti nekritične u procjeni bilo kojeg komparativnog projekta bez uzimanja u obzir svrhe i metodološke strategije tog proučavanja. Zbilja treba da budemo oprezni spram gore navedena četiri 'grijeha' u komparativnim projektima sa historijskom orijentacijom. Prvo, kako bismo nešto ispravno opisali, uzima se kao gotova činjenica da ne bismo smjeli uprošavati ono što je komplicirano; drugim riječima, simplificiranje je uvijek pretjerano uprošćavanje: svako uprošćavanje je pogrešno zbog negativnog pretjerivanja; te je simplifikacija otuda identična sa falsificiranjem. Drugo, što se tiče pretjerane upotrebe izvanjskih resursa, bilo kakvi konceptualni ili pojašnjavajući resursi koje koristimo da bismo intepretirali ideje nekog filozofa, ali koje on sam nije koristio, iskazuju se neadekvatnim ili pretjeranim: upotreba izvanjskih resursa je uvijek pretjerana upotreba izvanjskih resursa.[54] Treće, u ovom pristupu, pretjerana distinktivnost često rezultira iz pretjeranog uprošćavanja jednog ili oba dijela pod komparativnim ispitivanjem u pravcu ignoriranja dijela (dijelova) u jednoj tradiciji koji posjeduje nešto zajedničko s drugom tradicijom ili prikazom; na ovaj način, u onoj mjeri u kojoj se optužba za pretjerano uprošćavanje očituje legitimnom, optužba za pretjeranu pripisivu distinkciju (ako ikoju) između ove dvije bit će prikladna. Četvrto, u ovom pristupu, nejasna asimilacija često je rezultat pretjerane upotrebe izvanjskih resursa kako bi se interpretirao jedan ili drugi sudionik pod komparativnim razmatranjem, naposc kada su izvanjski resursi korišteni da se okarakterzira onaj koji potječe iz drugog dijela; u ovom opsegu, u onoj mjeri koja se tiče pretjeranog korištenja izvanjskih resursa ustvrđen je legitimnim, a optužba za rezultirajuću asimilaciju nejasne distinkcije između ove dvije bit će adekvatna.

Ne bi moglo biti ništa pogrešno ili neadekvatno u svezi sa historijskom orijentacijom i njezinim metodološkim pristupom *per se*, kada je orijentacija/pristup adekvatno uzet kao jedan od brojnih alternativnih orijentacija/pristupa, umjesto ekskluzivno jedne i kada vidimo njezine

54 Pod 'izvanjskim resursima' označavam one resurse koje zapravo nije koristio drevni mislitelj kojega raspravljamo kada su resursi identificirani sa historijskog stajališta ili iz historijske orijentacije. Unatoč tomu, kao što objašnjavam kasnije, upotreba samog termina 'izvanjski' u nekim situacijama će jednostavno izostaviti pitanje u pogledu svrhe treće orijentacije koju treba raspraviti.

prikraćenosti u služenju samo jednim specifičnim svrhama u komparativnih studijama. Ono što je posrijedi jeste ovo: postoji li ijedna orijentacija i pristup izuzev historijske orijentacije koja bi bila adekvatna, i još važnije, nužna s obzirom na određene svrhe u proučavanju kineske i komparativne filozofije? Pitanje možemo parafrazirati na drugi način: Kako su druge legitimne orijentacije i metodološki pristupi mogući i nužni? Kao što je sugerirano u mojemu objašnjenju ovih dviju metodoloških emfaza ovog sveska u mojemu uvodniku, oslovljavam druge dvije orijentacije koje su filozofski zanimljivije i relevantnije u svrhu refleksivne interpretacije i u svrhu filozofskog pitanja iz historijske orijentacije.

Druga orijentacija u komparativnim studijama se bavi refleksivnom interpretacijom[55] kroz elaboriranje ideja filozofa koji se razmatra; glavna svrha ove orijentacije je da unaprijedi naše razumijevanje ideja nekog filozofa preko učinkovitih i objašnjavajućih resura, ako je te reurse zapravo koristio sam filozof. Jasno je da čisto historijski pristup ne odgovara ovdje. Elaborirati i shvatiti filozofa ne znači zapravo tačno shvatiti kako je filozof zapravo mislio; umjesto toga, takovrsna interpretacija i razumijevanje mogu uključivati prevoditeljevu elaboraciju implikacija filozofove poante, koju sam mislitelj možda nije razmatrao, ili prevoditeljevo predstavljanje filozofove poante u jasnijim i koherentnijim pojmovima na filozofski zanimljiviji način, koji mislitelj sam možda nije usvojio. U oba slučaja, uzevši filozofove ideje (u jednoj tradiciji ili prikazu) pod interpretacijom, neki učinkoviti i objašnjavajući resursi, koji su se dobro razvili u drugoj tradiciji ili prikazu, korišteni su kako bi pojačali naše razumijevanje i elaborirali misliteljeve ideje; ti su korišteni resursi stoga prešutni i implicitni, ali konstruktivni, u usporedbi i nasuprot onim originalnim resursima pomoću kojih je uvid ili vizija unekoliko izvršena, ukoliko takovrsna usporedba dviju specifičnih vrsta resursa nije ekspresno i izravno vođena.

Na ovaj način, navodna pretjerana upotreba izvanjskih resursa nije nužno neprikladno razmatranje, već bi zbilja mogla poboljšati naše razumijevanje filozofovih ideja, ili razjasniti neke izvorne nejasne ili konfuzne izraze njegovih ideja. Dakle, poduhvat *per se* korištenja izvanjskih resursa u ovoj orijenatciji nije automatski neprikladan i otuda nije osuđen da

55 Ovdje upotrebljavam pojam 'interpretacija' u užem ili izravnom smislu kako je ovdje specificiran (u terminima elaboriranja i razumijevanja) radije nego u širokom ili implicitnom smislu u kojemu bi sve tri orijentacije koje su ovdje razmatrane mogle biti na neki način identificirane kao one 'koje se zanimaju za interpretaciju'.

bude grijeh, kao što bi to bio u historijskoj orijentaciji. Obratite pozornost da, kada se koriste ti objašnjavajući i konceptualni resursi, oni nisu namjeravani da pripišu isti stupanj artikulirane sistematizacije i ovladavanja nekim konceptualnim i objašnjavajućim resursima za nekog drevnog mislitelja, već da unaprijede naše razumijevanje njegovih ideja koje je iznio u tekstu. Zbog ove objašnjavajuće svrhe, nije samo legitimno već i korisno koristiti eksplicitnije ili jasnije konceptualne resurse kako bi se elaborirala neka inače implicitna ili skrita stvar (recimo, suvislost ili povezanost) u filozofovim idejama koja je katkad manje jasno iskazana ili čak loše iskazana zbog pomanjkanja tih suvremenih pojašnjavajućih i konceptualnih resursa koji su nedostupni za drevne, ali i za nas.[56] Također bismo trebali primijetiti da, kada misliteljeva linija mišljenja i njegove ideje manjkaju artikuliranom sistematičnošću u svojim jezičkim izrazima, to zapravo ne znači da se misliteljeva linija mišljenja i njegove ideje *per se* odvijaju bez (implicitno i skrito) koherencije i povezanosti duboko u misliteljevim idejama. Dakle, ne možemo se temeljiti samo na ovom pomanjkanju artikulirane sistematičnosti u jeziku izražavanja kako bismo prosuđivali o tome da sami misliteljev tekst nije filozofsko djelo kada je tekst zbilja nemjeravan tako da izrazi njegove refleksivne ideje. Na ovom mjestu, uz prethodna i sadašnja metodološka razmatranja, potrebna su neka dodatna pojašnjenja misliteljeve linije mišljenja i njezinih okružujućih refleksivnih ideja preko adekvatnih konceptualnih i objašnjavajućih resursa koji su nam dostupni, umjesto pukog pitanja preferencije, a u ime poboljšanja našeg razumijevanja misliteljevih ideja koje uključuju njihove tačne implikacije.

Kao što je ukazano u raspravi o historijskoj orijentaciji, 'nejasna' asimilacija vjerojatno rezultira iz 'prekomjerne' upotrebe izvanjskih resursa kada interpretiramo jednog ili drugog sudionika u komparativnom razmatranju, napose kada se izvanjski resursi koriste da okarakteriziraju jednog sudionika koji potječe iz onog drugog. Međutim, zbog svrhe refleksivne interpretcije, rezultirajuća asimilacija nije nužno neprikladna, već može da iluminira suštinsko spajanje i zajedničke tačke između asimiliranih ideja i temeljnog stupnja, kao i da poboljša naše razumijevanje tih ideja.

56 Drugo je pitanje kada mislitelj namjerno upotrebljava neke naoko paradoksne opaske kako bi ukazao na nešto. Međutim, takovrsne prilike ne impliciraju da su ideje koje su iskazane pomoću ovih opaski zapravo *per se* inkoherentne, niti da pitanja koja su posrijedi ne bi mogla biti iskazana učinkovito u jasnijim pojmovima bez paradoksalnog izgleda.

Kao što sam već objasnio u svojemu uvodniku ovom svesku, prevoditelj u komparativnom projektu s orijentacijom refleksivne interpretacije, umjesto one historijske, jeste slobodan, ili zbilja namjerava da se fokusira na određeni aspekt, sloj, ili dimenziju filozofovih ideja koje se temelje na cilju projekta, njegovom refleksivnom zanimanju, itd. Zbilja, umjesto komparativnog obuhvata, svih aspekata, ili dimenzija ovog predmeta proučavanja, fokusiranje na jedan aspekt ili dimenziju je neka vrsta uprošćavanja. Trebalo bi biti jasno da, ukoliko je svrha komparativnog projekta da se fokusira na interpretiranje ili elaboriranje jednog aspekta ili dimenzije umjesto da pretendira da ponudi shvatljiv historijski opis, optuživanje onog koji izvodi ovaj projekat za pretjerano uprošćavanje ili činjenje nečeg što je pretjerano u uprošćavanju obuhvata u jednom aspektu ili dimenziji bilo bi nekorektno i promašilo bi samu bit.

Hajde da se složimo oko toga da bi komparativni projekat trebao voditi nekom shvatljivom razumijevanju. Međutim, komparativni projekat koji uzima određenu metodološku perspektivu kroz fokusiranje na jedan aspekt predmeta proučavanja nije nespojiv sa shvatljivim razumijevanjem. Na ovom mjestu, ono što bismo trebali prepoznati jeste važna distinkcija između metodološke perspektive kao aktualne radne perspektive i metodološkog vodećeg principa koji posrednik pretpostavlja kada uzima metodološku perspektivu i koji bi posrednik trebao koristiti da vodi i regulira to kako bi aktualna perspektiva trebala biti primijenjena i procijenjena s obzirom na neku drugu podesnu perspektivu (perspektive). Naša refleksivna praksa uzimanja određene metodološke perspektive *per se* ne znači ni refleksivno odbacivanje neke druge podesne metodološke perspektive (perspektiva), niti pretpostavlja neadekvatni metodološki vodeći princip koji će iskazati nepodesnim druge podesne metodološke perspektive (ako ikoju).

Raspravili smo tri 'grijeha' (tj., 'pretjerano uprošćavanje', 'pretjeranu upotrebu izvanjskih resursa' i 'nejasnu similaciju') koji bi mogli biti optuženi protiv komparativnog projekta sa orijentacijom koja se tiče interpretacije. Što je s onim drugim, grijehom 'pretjerane razlike'? Ovaj slučaj je puno više kompliciran nego što se čini. Ovaj je 'grijeh', kao što smo raspravljali iznad, povezan sa 'grijehom' pretjeranog uprošćavanja kada komparativni projekat pretpostavlja historijsku orijentaciju. Međutim, kada komparativni projekat uzima orijentaciju koja se tiče interpretacije i zbilja 'simplificira' predmet proučavanja kroz fokusiranje na jedan aspekt predmeta proučavanja, da li je on automatski kriv za grijeh

'pretjerane razlike'? Distinkcija između metodološke perspektive i metodološkog vodećeg principa, kako je objašnjeno u mojemu uvodniku ovom svesku, ovdje je iznova korisna. Ono što je posrijedi jeste to da li je prevoditelj pretpostavio adekvatan metodološki vodeći princip da vodi i regulira kako da posmatra na odnos između sadašnje metodološke perspektive koja je korištena kao radna perspektiva i druge relevantne metodološke perspektive (perspektiva) koje bi mogle ukazati na druge aspekte predmeta proučavanja. Dakle, kada procjenjujemo komparativni projekat, ono što je zbilja od važnosti za nas jeste da posmatramo koja je vrsta metodološkog vodećeg principa pretpostavljena iza radne perspektive; i jedino kada je ovo ispitano optužba za 'pretjeranu razliku' može biti adekvatno procijenjena.

Hajde sada da pređemo na treću orijentaciju koju ispitujemo, to jest, orijentaciju bavljenja filozofskim pitanjem koja ima za cilj zajednički doprinos općim filozofskim pitanjima. Osnovna svrha ove orijentacije u komparativnim studijama jeste da shvatimo kako, kroz refleksivnu kritiku i samokritiku, obje strane pod komparativnim istraživanjem mogu zajednički i konstruktivno doprinijeti nizu filozofskih pitanja ili tema, umjesto da se fokusiramo na obezbjeđivanje historijskog ili deskriptivnog prikaza svake, ili interpetirajući neke ideje koje su se historijski razvijale u određenoj tradiciji ili prikazu. Tipično, u komparativnom oslovljavanju općih filozofskih pitanja, neke suštinske ideje koje su historijski razvile u specifičnim filozofskim tradicijama ili prikazima eksplicitno i izravno su uspoređivane s ciljem pokazivanja kako mogu zajednički i komplementarno doprinijeti općem zanimanju na neke filozofski zanimljive načine. Ova komparativna orijentacija skupa sa svojom metodološkom strategijom izravno, eksplicitno i konstruktivno vode filozofski angažman i stoga se smatraju da će biti filozofski najzanimljivijima. Ponudio sam analizu tipične procedure provođenja komparativnog projekta uz orijentaciju bavljenja filozofskim pitanjem uz objašnjenje druge metodološke emfaze ovog sveska u mojemu uvodniku, odjeljak 1.3.

Trebali bismo konstatirati da, ako se komparativni projekat, koji eksplicitno posjeduje jednu od prethodnih orijentacija, smatra jednostavnim projektom u komparativnim studijama, komparativni projekat u filozofskoj praksi bi mogao biti kompleksnim projektom koji ide uz objedinjavanje ove dvije ili više orijentacija. Shvatljiv projekat koji je zainteresiran za historijsku figuru često se sastoji od takovrsne kombinacije. Prepoznavanje karakterističnih obilježja tri specifične komparativne orijentacije iznad i njihovih pojedinačnih metodoloških pristupa moglo

bi nam pomoći da različito razmatramo faze ili dijelove kompleksnog komparativnog projekta.

Tradicionalno, komparativni projekat uz gore spomenutu treću i drugu orijentaciju (napose kada pribjegava suvremenom razvitku i filozofskim resursima) još uvijek treba da zadobije dostatnu emfazu. Prvo, što se tiče komparativnih projekata koji se tiču kineske i zapadnjačke filozofije, komparativni projekat katkad nastoji da bude uzet kao puki nusproizvod ili protezanje studija klasične kineske filozofije koja sama katkad nastoji da bude uglavnom uzeta kao puke historijske studije o historiji (klasične) kineske filozofije. Drugo, s druge pak strane, komparativni pristup kao metodološki pristup još uvijek nije prvenstveno razmotren kao učinkovit pristup filozofiranju *per se*. Treće, za neke, gore spomenuta četiri 'grijeha' (napose, onaj 'pretjeranog uprošćavanja', 'pretjerane upotrebe izvanjskih resursa' i 'nejasne asimilacije') više ili manje su smatrani (uzeti kao gotova činjenica) kao očito neprikladni 'grijesi' i stoga su obeshrabrili refleksivna nastojanja u pravcu treće orijentacije (ili čak i druge orijentacije), koje bi neizbježivo, ali prikladno mogle počiniti te 'grijehe' u brojnim slučajevima. Četvrto, najznačajnije, kineska i zapadnjačka filozofija (napose zapadnjačka filozofija u analitičkoj tradiciji) katkad se uzimaju suštinski strane jedna drugoj; ova bi vrsta mentaliteta mogla uzdrmati pravo prve kupnje bilo kakvih ozbiljnih refleksivnih napora u komparativnim projektima s trećom orijentacijom i, prema mojemu mišljenju, negativno doprinijeti da se prejudiciraju zapadnjački filozofi, kao i neki učenjaci kineske i komparativne filozofije kako bi pretpostavili da kineska filozofija nije filozofija.

Sada, kako sve više i više filozofa u polju kineske i komparativne filozofije posjeduje holističko razumijevanje zapadnjačke filozofije (njezine prošlosti i suvremenog razvitka, njezinog fenomena i njezinih dubokih zanimanja te njezinih specifičnih radnih perspektiva i njezinih vodećih principa na dubokom stupnju) i kako su konstruktivno angažirani sa zapadnjačkom filozofijom na nizu temeljnih zajedničkih predmeta i pitanja, nastalo je puno šire slaganje među filozofima koji su srodni i sa kineskom i zapadnjačkom filozofijom da one u biti nisu strane jedna drugoj: one posjeduju zajedničke predmete sa nizom temeljnih pitanja u filozofiji i zauzele su svoje karakterističe pristupe njima. Stoga one mogu učiti jedna od druge i zajednički doprinijeti općem filozofskom poduhvatu kroz konstruktivni dijalog i angažman. Sukladno tomu, sve više i više filozofa u proučavanjima kineske i komparativne filozofije osjeća ozbiljnu potrebu da naglasi komparativne projekte treće i druge orijentacije, iako ovo

naglašavanje ne bi moglo zanijekati legitimnost i primjerenu vrijednost prve orijentacije kao jednog učinkovitog pristupa, već bi naglasili njegovu konstruktivnu spojivost sa drugim orijentacijama.

3.2 Nastojanja i postignuća u filozofski orijentiranim komparativnim studijama ka konstruktivnom angažmanu

Uz gornje ispitivanje tri glavne orijentacije i njihovih specifičnih pristupa koji trebaju poslužiti različitim svrhama, u preostalom dijelu ovog odjeljka ukratko ću razmotriti neke ozbiljne napore i postignuća u komparativnim studijama u svezi sa trećom i drugom orijentacijom čije pridružene pristupe bi se moglo nazvati 'filozofski orijentiranim' pristupima nasuprot onim tek historijski orijentiranima. Ovi su ozbiljni napori doprinijeli razvitku pokreta konstruktivnog angažmana, jer je on nastao i razvio se kao zajednički pokret iz ovih individualnih refleksivnih nastojanja u komparativnim studijama prvenstveno uz treću i drugu orijentaciju, doduše iako je prva imala neke općenito specifične karakteristike, koje se ukratko spominju u odjeljku 1 i bit će dodatno objašnjeni u odjeljku 4. Historijski govoreći, takvi filozofski orijentirani napori i postignuća napravljeni su u osnovi na tri istraživačka fronta, ili su ih provodile tri specifične grupe istraživačkog osoblja, međutim, oni su združili svoje napore u zajedničkom poduhvatu komparativnog proučavanja kineske i zapadnjačke filozofije, iako doduše još uvijek sa njihovim specifičnim premda komplementarnim karakteristikama.

Tri grupacije istraživačkih snaga su kako slijedi: 1. oni koji su na početku (što se tiče njihovih istraživačkih karijera) i kontinuirano participirali u suvremenim studijama o klasičnoj kineskoj filozofiji; 2. oni koji su na početku i kontinuirano participirali u studijama o 'kontinentalnoj' filozofiji u modernoj kineskoj filozofiji; 3. oni koji su na početku i kontinuirano participirali u studijama analitičke filozofije u modernoj kineskoj filozofiji. Zbirno kazujući, 1. je tradicionalna snaga, dok 2. i 3. su relativno nove snage. Možemo primijetiti da sadašnje granice između ove tri grupacije istraživačkih snaga nisu posvema određene, napose u nekim pojedinačnim slučajevima: Primjerice, Fung Yu-lan može biti klasificiran i u 1. i 3., iako više u 1., a manje u 3.; nasuprot tomu, He Lin (賀麟 1902-1992.) može potpadati u i 2. i 1., iako više u 2., a manje u 1.; dok nasuprot tomu, Jin Yuelin (金岳霖 1895-1984.) može potpadati u 3. i 1., iako više u 3., a manje u 1. Takovrsna neodređena granična linija nejasnih identiteta nije štetna; umjesto toga, one ukazuju na zdravo stapanje (konvergenciju) zajedničkih snaga, napose u slučaju komparativnih

studija kineske i zapadnjačke filozofije. Oni su pomogli da se raskinu povezane tradicionalne barijere između ova tri područja proučavanja, to jest, onog analitičke filozofije, onog 'kontinentalne' filozofije, i onog klasične kineske filozofije, koji su smatrani značajno različitim ili čak stranim jedno drugom (napose prvo prema posljednja dva) i čije su istraživačke snage historijski podijeljene i različito smještane.

Nasuprot razmatranju u prethodnim poglavljima, bilo kakvo razmatranje o ovom spoju treba da pobroji neka reprezentativna djela određenih ključnih figura kao ilustrativne primjere, umjesto davanja detaljnih procjena njihovih djela, i to zbog četiri razloga. Prvi, glavna djela najvećeg broja figura koje su spomenute ispod pisana su u otprilike prethodne tri decenije; za vrijedna akademska djela (napose ona filozofska) očekuje se da podnesu historijske testove s obzirom na svoju suštinsku vrijednost i historijski status (ako ikoji); jamačno za ovo treba vremena i primjerena vremenska distanca. Dakle, za mene bi bilo mudro ne da postavljam pitanje takovrsnih procjena na ovom mjestu, već da ostavim takva djela budućim generacijama filozofa s njihovim primjerenim distancama i njihovim boljim kritičkim pozicijama. Drugo, kao što je ukazano na samom početku, ono što je naglašeno u ovom poglavlju jeste pokret konstruktivnog angažmana kao kolektivnih prije negoli individualnih postignuća. Treće, takovrsne opširne procjene su razumljivo ponad mojeg kapaciteta. Četvrto, ograničenje mjesta je drugo razmatranje. Postoji još jedna opaska. Takav kratki uvodnik pretendira da ne bude ni iscrpan, niti ekskluzivan, već da posluži u svrhu ilustracije, kao i da obezbijedi relevantnu informaciju za čitatelja.

U suvremenim studijama o klasičnoj kineskoj filozofiji, komparativno proučavanje kineske i zapadnjačke filozofije provodili su: Wang Guowei, Hu Shi i Zhang Dongsun u pokretu kineskog prosvjetiteljstva koncem 19. stoljeća i prve četvrti 20. stoljeća i oni su već raspravljani u poglavlju 15; komparativne studije koje su provodile takve glavne figure poput su suvremenoj neokonfucijanskoj filozofiji poput Xiong Shilija, Tang Junyija i Mou Zongsana istraživane su u poglavlju 17. Pored ovih, u suvremenim studijama o klasičnoj kineskoj filozofiji postoji značajan prikaz komparativnih djela o filozofskom zanimanju i važnosti koja su objavljivana. Na primjer, Roger Amesovo i David Hallovo komparativno djelo o pitanju sopstva, istine i transcendencije (1998.); Steve Angleovo djelo o konfucijanskim i zapadnjačkim stajalištima o ljudskim pravima (2002.); Chung-ying Chengova (成中英) studija o filozofiji *Yi-Jing* kroz njegov hermeneutički pristup (2003.); Yiu-ming Fungova (馮耀明)

interpretacija Gongsun Longova mišljenja iz perspektive analitičke filozofije (1999.), A. C. Grahamove (1919-1991.) komparativne studije o korelativnom načinu mišljenja i racionalnosti (1992.); Chad Hansenova komparativna studija o odnosu između jezika i mišljenja (1983., 1992.); Philip J. Ivanhoeove komparativne studije o moralnom kultiviranju (2002.); Chenyang Liove (李晨陽) studije o odnosu između konfucijanstva i moderne demokracije (1999.); Shu-hsien Liuovo (劉述先) djelo o globalnoj etici (2001.); Bo Mouova (牟博) studija o nekim pitanjima filozofije jezika u klasičnoj kineskoj filozofiji preko resursa suvremene filozofije (1999.., 2007); Robert C. Nevilleova komparativna studija o bostonskom konfucijanstvu (2000.); David Nivisonov komparativni rad o pitanjima i slabosti volje i moralne motivacije-djelovanja (1996.); Kwong-loi Shunove (信廣來) komparativne studije o psihologiji morala (1997.); Edward Slingerlandovo djelo o primjeni suvremene teorije o konceptualnoj metafori na proučavanje rane kineske etike (2003.), Sorhoon Tanovo (陳素芬) djelo o deweyanskoj rekonstrukciji konfucijanske demokracije (2004.); Edward Chenshan Tianovo (田辰山) komparativno djelo o filozofiji *Yi-Jing* i marksizmu (2005.); Brian Van Nordenovo djelo o konfucijanskoj i zapadnjačkoj etici (2002.); David Wongova (黃百銳) komparativna studija o relativnosti morala (1985.); Jiyuan Yuova (余紀元) komparativna studija o konfucijanskoj i aristotelijanskoj etici (1998.); Kuang-Ming Wuovo djelo o kineskom promišljenju tijela sa hermeneutičkog stajališta (1996.). Djela (vidjeti "Bibliografiju") ovih učenjaka koji su poduzimali komparativne studije kinesko-zapadnjačke filozofije u dva nedavna projekta kako se daje kod Moua (2006.) i (2008.) i one su primjeri ove vrste.

Neki eksperti iz 'kontinentalne' filozofije u modernoj kineskoj filozofiji su otvoreno provodili svoja istraživanja s obzirom na komparativni angažman sa klasičnom kineskom filozofijom. Jedan takav ozbiljan napor jeste He Linova komparativna studija o hegelijanskoj filozofiji i o mišljenju Lu Jiyuana i Wang Yangminga (1942.). Također, Xiong Wei je primijenio Heideggerovo kasno mišljenje na jezik kako bi se bavio pitanjem neopisivosti skrajnje zbiljnosti koju je izgradio daoizam i chan budizam.[57] Recentniji primjeri, na ovom polju, koji postoje su sljedeći pri-

57 Drugo je pitanje kada mislitelj namjerno koristi neke po svemu sudeći paradoksalne opaske kako bi ukazao na nešto. Međutim, takve prigode ne impliciraju da su ideje iznesene kroz takve opaske *per se* nekoherentne, niti da pitanja koja su posrijedi ne bi mogla biti iznesena učinkovito u jasnijim terminima bez pojave paradoksa.

mjeri istraživačkih rezultata: Youzheng Li (李幼蒸) ovo djelo o kineskoj etici sa hermeneutičko-semiotičkog stajališta (1997.); Wang Shurenovo djelo (王樹人) o kineskom slikovnoj perspektivi mišljenja i predstavljaćkoj zapadnjačkoj perspektivi (2005.); Ye Xiushanovo (葉秀山) djelo o tome kako kineske i zapadnjačke filozofije mogu biti integrirane (2002.); Zhang Qingxiongovo (張慶熊) djelo o Xiong Shilijevoj neokonfucijanskoj filozofiji-jedinoj filozofiji i Husserlovoj fenomenologiji (1995.), Zhang Shiyingovo (張世英) djelo o Hegelu, Heideggeru i tradicionalnoj kineskoj filozofiji (1995.), Zhang Xianglongovo (張祥龍) djelo o Heideggeru i kineskom *Dao*-u Neba (1996.).

Što se tiče kreativnog istraživačkog rada u studijama analitičke filozofije u modernoj kineskoj filozofiji, kao što je ukazano iznad, postoje dvije vrste istih: jedna se sastoji od kreativnih istraživačkih projekata u tradicionalno ključnim područjima suvremene analitičke filozofije; druga od kreativnih istraživačkih projekata u konstruktivnom angažmanu između analitičkog pristupa i tradicionalne kineske filozofije. Potonja je jedinstvena u analitičkom pokretu u kineskoj filozofiji, koji se sam razlikuje od analitičkih pokreta u drugim tradicijama. Takovrsni kreativni istraživački program može doprinijeti razvitku analitičke filozofije *per se* na dva fronta. Prvi, on može produbiti naše razumijevanje prirode, karakteristika, okvira i granica analitičke metodologije kroz njezina meta-filozofska i meta-metodološka istraživanja u filozofskoj metodologiji preko komparativnog ispitivanja analitičke metodologije i određenih reprezentativnih metodoloških pristupa u kineskoj filozofskoj tradiciji. Drugi, on može unijeti nove, specifične perspektive, uvide i vizije za razmatranje određenih pitanja i zanimanja u najuža podruja analitičke filozofije.

Konkretno govoreći, jedan raniji napor konstruktivnog angažmana jeste rasprava između Tscha Hungovog logičkog pozitivističkog stajališta i Fung Yu-lanovog neorealističkog stajališta o statusu i ulozi metafizike tijekom 1940-ih godina. Drugo značajno ranije djelo jeste Jin Yuelinova monografija *Lun-Dao* (1940.), koja je komparativna po naravi za opseg koji on uključuje u filozofski sustav konceptualnih i objašnjavajućih resursa iz kineske i zapadnjačke tradicije i čini originalna ukazivanja na strukturu i narav svijeta.

Odnedavno, dva značajna zajednička projekta koja eksplicitno slijede komparativni angažman između značajnih figura u analitičkoj i kineskoj filozofiji su projekti „Davidson's philosophy and Chinese Philosophy" („Davidsonova i kineska filozofija") i „Searle's philosophy and

Chinese Philosophy" („Searlesova i kineska filozofija");[58] i obje su rezultirale suštinskim istraživačkim prinosima.[59] Ova dva projekta konstruktivnog angažmana imaju nekoliko specifičnih obilježja:

1. Oni zajedno tvore prvu od svoje vrste o tome kako istraživati u dubinu glavne figure u glavnoj struji zapadnjačke (suvremene) analitičke filozofije te neke misli i niti u kineskoj filozofiji koje bi mogle doprinijeti zajedničkom filozofskom poduhvatu na filozofski zanimljive načine.
2. Ova dva projekta istražuju temeljna pitanja i zanimanja za filozofiju iz specifičnih komparativnih pristupa koji pribjegavaju konceptualnim i objašanjavajućim resursima iz analitičkih i kineskih tradicija umjesto iz samo jedne tradicije.
3. Kroz takve studije slučaja konstruktivnog angažmana, ova su dva projekta pokazala kako kineska filozofija i glavna struja zapadnjačke analitičke tradicije nisu strane jedna drugoj: one posjeduju brojna zajednička zanimanja sa nizom temeljnih pitanja i mogle bi zajednički doprinijeti zajedničkom filozofskom poduhvatu.
4. Kroz tačke 2. i 3. iznad, ova su dva projekta pokazala kako je konstruktivni angažman u komparativnim studijama moguć i kako je takva komparativna metodologija konstruktivnog angažmana važna ili čak neizbježna u općem filozofskom istraživanju.
5. Ova dva projekta, kroz tačku 1. i 2. iznad, mogu odigrati pozitivnu ili čak snažnu uzornu ulogu za dodatni konstruktivni angažman ove vrste s obzirom na filozofski metodološki pristup i suštinsko razmatranje temeljnih pitanja i predmeta u filozofiji.

Možemo primijetiti da, iako se ova dva projekta fokusiraju na komparativni angažman između zapadnjačke *analitičke* i kineske filozofije, oni su vođeni metodološkim vodećim principima koji reflektiraju centralna obilježja pokreta konstruktivnog angažmana koji će nadalje biti istražen u odjeljku 4.

58 Dvije povezane međunarodne konferencije, kao forumi kritičkog angažmana za ova dva projekta, organiziralo je Internacionalno društvo za komparativne studije kineske i zapadnjačke filozofije (ISCWP), održane su nedavno u Kini: jedna konferencija je bila "Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement" ("Davidsonova i kineska filozofija: konstruktivni angažman"), koju su sponzorirali Institut za filozofiju i Kineska akademija društvenih znanosti, održana je u Pekingu 2004.; a druga je bila "Searle's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement", koju su sponzorirali Odsjek za humanistiku i Hong Kong Sveučilište za znanost i tehnologiju, a održana je u Hong Kongu 2005. godine.

59 Vidjeti Mou (2006a; 2008a).

Svi ovi raniji i recentniji napori u filozofski orijentiranim komparativnim studijama kineske i zapadnjačke filozofije doprinijeli su nastanku i razvitku pokreta konstruktivnog angažamana. S jedne strane, pokret konstruktivnog angažamana kao koletivni poduhvat ima svoje općenito specifične karakteristike, koje su umetnute kroz gornja nastojanja i naročito su implementirane kroz nedavne napore na sistematičan način. U narednom ćemo odjeljku dodatno posmotriti ove specifične karajteristike pokreta konstruktivnog angažmana u modernoj kineskoj filozofiji u smjeru svjetske filozofije.

4. Specifična obilježja pokreta konstruktivnog angažmana u smjeru svjetske filozofije

Razvitak pokreta konstruktivnog angažmana početkom dvadesetiprvog stoljeća kao kolektivnog poduhvata uz njegov sistematski karakter, povezan je ali jednako tako i različit od tradicionalnih studija kineske i komparativne kinesko-zapadnjačke filozofije. Kao što je pokazano iznad, komparativno proučavanje kineske i zaadnjačke filozofije nije novo. Promišljena primjena analitičkih metoda (napose značajnih metoda) ili specifičnih metoda u 'kontinetalnoj' filozofiji u proučavanju kineske filozofije nije jednako tako nova. Ono što razlikuje sadašnji pokret konstruktivnog angažmana od prethodnih komparativnih projekata leži u njegovim općenito različitim obilježjima u sljedećih jedanaest spajanja, od kojih su neke ukratko opisane u odjeljku 1 ovog poglavlja.

1. Općenito govoreći, pokret konstruktivnog angažmana kao ukupnost pokrenut je preko individualnih nastojanja, od kojih svako tipično oblikuje specifičnu perspektivu u komparativnim studijama, i vođen je širom vizijom koja se tiče toga kako da sagledavamo odnos između različitih prikladnih, ali prividno natjecateljskih perspektiva u komparativnim proučavanjima kineske i zapadnjačke filozofije: on iskazuje suštinski komplementarnim te prikladne perspektive koje zbilja hvataju neke aspekte slojeva predmeta proučavanja, umjesto nekritičnog iskazivanja jedne konačne perspektive ekskluzivno prikladnom. U ovoj konekciji, njegov strateški cilj nije da 'reformira' studije kineske filozofije ekskluzivno na temelju analitičkog pristupa, niti da 'reformulira' studije kineske filozofije ekskluzivno kroz resurse kontinentalne filozofije. Međutim, ovo ne znači da ijedan specifični projekat koji je dio pokreta mora da bude shvatljiv u svojem manifestnom aktualnom obuhvatu, niti da mora uzeti shvatljivu perspektivu kompleksnom kao što je njegova radna perspektiva; ono što

čini razliku leži u gornjem metodološkom principu koji vodi projekat sa primjerenom vizijom koja se tiče toga kako da gledamo na odnos između sadašnjeg subjekta/zanimanja te između sadašnje radne perspektive i drugih prikladnih perspektiva.

2. Sto se tiče metodološke dimenzije pokreta, sustavna, duboka meta-filozofska rasprava o odnosu između zapadnjačke (napose analitičke) i kineskih filozofskih tradicija koje se tiču filozofske metodologije i prirode filozofskih istraživanja obezbijedila je nužnu teoretsku i meta-filozofsku pripremu za shvatljiv, sustavan poduhvat konstruktivnog angažmana. Na primjer, kako su analitička filozofija i klasična kineska filozofija smatrane od strane mnogih da će biti manje relevantne ili čak strane jedna drugoj, sustavna i duboka rasprava o tome kako je njihov konstruktivni angažman moguć – napose s obzirom na njihove specifične metodologije – obezbijedila je neizbježnu metodološku pripremu za iduća temeljita istraživanja o tome kako one mogu napraviti zajednički doprinos našem razumijevanju i razmatranju niza konkretnih pitanja. Jedna od takovrsnih sistematičnih metodoloških priprema predočena je u antologiji *Two Roads to Wisdom? Chinese and Analytic Philosohical Traditions* („Dva puta do mudrosti? Kineske i analitičke tradicije") (Mou 2001b). Kada pokret mišljenja u filozofiji posjeduje svoju sistematičnu meta-filozofsku refleksiju o svojoj vlastitoj naravi, pravcu i metodologiji, ovaj refleksivni poduhvat bi mogao biti posmatran kao znak njegove zrelosti i jednim nužnim uvjetom za njegov duogotrajni zdravi razvitak.

3. Što se tiče njegovog predmeta obuhvata, pokret konstruktivnog angažmana je shvatljiv i uključuje ispitivanje niza temeljnih pitanja u tako važnim područjima kao što su metafizika, filozofija jezika i uma, epistemologija, umjesto fokusiranja samo na pitanja u etici i socijalnoj i političkoj filozofiji. U prošlosti, postojalo je jedno posve rasprostranjeno stereotipno razumijevanje naravi i okvira tradicionalne kineske filozofije koje je iskazuje vrijednom samo u pogledu njegovih misli o moralnim i socijalno-političkim pitanjima. Iako jednako tako naglašava nužnost zapadnjačkih i kineskih filozofa da uče jedni od drugih, neki posmatraju takovrsni uzajamno korisni angažman vrijednim i validnim ne samo u pogledu tako ograničenih područja kao što su etika i socijalna i politička filozofija. Međutim, ovo stajalište se preokrenulo u pogrešno, pošto su istraživanja pojedinih učenjaka to uvjerljivo pokazala prošlih decenija i u projektima nedavnog kolektivnog angažmana u tako važnim područjima kao što su metafizika, filozofija jezika i filozofija uma, zajedno sa plodnim suštinskim istraživačkim rezultatima.

4. Što se tiče modela angažmana, pokret konstruktivnog angažmana naglašava izravni i kritički, ali konstruktivni dijalog između angažiranih sudionika (kadgod situacije dopuštaju) u ime učinkovitog provođenja kritike i samokritike za zajedničke doprinose zajedničkom filozofskom poduhvatu; i zbilja, ovo je jedno od značenja izraza 'konstruktivni angažman' koji obuhvata suštinski karakter filozofskih istraživanja, to jest, kritički angažman u ime pravljenja zajedničkih doprinosa razumijevanju i razmatranju filozofskih pitanja. Ovaj stil konstruktivnog angažmana, viđen u nizu nedavnih projekata, značajno je motivirao učešće u projektima. Na primjer, nedavni projekti konstruktivnog angažmana o Davidonovoj i Searleovoj filozofiji sa kineskom filozofijom učinkovito i uspješo su usvojili pristup kritičkog angažmana.

5. Što se tiče njegovog kolektivnog i sistematičnog karaktera, pokret konstruktivnog angažmana nije neki individualni osobni projekat znanstvenika, ali se je već razvio u kolektivni poduhvat. Ovo pokazuje stupanj njegove zrelosti i priličnog konsenzusa o potrebi njegove strategije konstruktivnog angažmana. Ovo pomaže da se izazovu njegova povezana primjerena zajednica koja može obezbijediti dolično kritičko ispitivanje djela o znanju konstruktivnog angažmana. Napose, pokret je sada učinkovito implementiran kroz organizacione snage. Jedna prinosna organizacija u ovoj konekciji je akademska asocijacija Internacionalno društvo za komparativno proučavanje kineske i zapadnjačke filozofije (ISCWP), koja je ustanovljena 2003. ISCWP je sustavno planirao i organizirao niz akademskih aktivnosti i projekata eksplicitno u ime svrhe i programa konstruktivnog angažmana. Gornja koncepcija konstruktivnog angažamana kineske i zapadnjačke filozofije eksplicitno je i formalno dokumentirana u ustrojstvu ISCWP-a kako slijedi:

> Uz prethodne opće svrhe i ciljeve, Društvo naglašava (ali nije ograničeno na) konstruktivni angažman između kineske filozofije i glavne struje zapadnjačke filozofije (analitičke tradicije, kao i kontinentalne tradicije na Zapadu u njihovom širokom smislu); Društvo naglašava senzitivnost za takovrsne komparativne studije za komparativni razvitak i filozofske resurse i njihovo uzajamno unapređenje; te kroz karakterističnu stazu komparativnog proučavanja kineske i zapadnjačke filozofije, Društvo nastoji da doprinese filozofiji kao zajedničkom ljudskom dobru, kao i pojedinačnim studijama kineske i zapadnjačke filozofije. Društvo jednako tako naglašava izgradnju kanala i distributera za akdemsku razmjenu i komunikaciju

između domovine kineske filozofije i zapadnjačkog svijeta u filozofiji.[60]

Gornji citat svjesno odražava izvjestan broj ključnih obilježja ovog pokreta i služi kao vodič za program asocijacije i organizacionih aktivnosti.[61]

6. Participanti u pokretu uključuju ne samo one koje su se uglavnom obrazovali u kineskoj filozofiji i one koji su rođeni kineski filozofi, već jednako tako i učenjake iz drugih svjetskih filozofskih zajednica (primjerice, one u glavnoj struji filozofije na engleskom govornom području). Pokret je stoga već postao međunarodni poduhvat i obezbjeđuje jedan učinkovit kanal za internacionalnu suradnju, dijalog i konstruktivni angažman prema svjetskoj filozofiji. Na primjer, posljednjih godina, dva istaknuta analitička filozofa, Donald Davidson i John Searle, bili su aktivni učesnici u ovom pokretu, kao što je pokazano iznad. Drugi istaknuti učenjaci u analitičkoj tradiciji koji su privučeni ovom poduhvatu uključuju: Michaela Krausza (2006.), Ernie Lepore (2006.), A. P. Martinicha (2006a; 2006b), Adama Mortona (2001.), Avruma Strolla (2008.) i Samuela C. Wheelera (2006.). Iako proučavanje kineske filozofije nije među njihovim specifičnim područjima, oni su dali doprinose proučavanju kineske filozofije bilo kroz vrijedna djela o meta-filozofskim i/ili metodološkim pitanjima koja su uključena u konstruktivni angažman kineske i zapadnjačke filozofije, ili izravno kroz istraživanje zajedničkih pitanja u takovrsnim studijama.

7. Što se tiče njegovih istraživačkih rezultata, pokret je već proizveo suštinske istraživačke rezultate o nizu konkretnih pitanja, ne zaustavljajući u naslonjaču spekulaciju, niti ostajući na stupnju čiste meta-filozofske diskusije o tome kako je konstruktivni angažman moguć, iako je potonja diskusija nužna i već je obezbijedila neizbježnu teoretsku i metodološku pripremu za njegov zdravi razvitak, kako je naglašeno u gornjoj karakte-

60 Potpuni tekst ISCWP-ovog ustroja je dostupan na njegovoj web-stranici: http://sangle.web.wesleyan.edu/iscwp/.

61 Postoje druge srodne akademske asocijacije čije su aktivnosti i projekti, zapravo, doprinijele nastanku i razvitku pokreta konstruktivnog angažmana na različite načine, da li ili ne gore spomenuta svrha konstruktivnog angažmana, naglasak i strategija eksplicitno su specificirani i dokumentirani u povelji o ustroju. Takve akademske asocijacije uključuju: Društvo za azijsku i komparativnu filozofiju (SACP), Internacionalno društvo za kinesku filozofiju (ISCP) i Asocijaciju kineskih filozofa u Americi (ACPA); brojni članovi ovih akademskih asocijacija dijele ista refleksivna zanimanja za komparativno proučavanje kineske i zapadnjačke filozofije.

rizaciji drugog obilježja. Takovrsna temeljita i podrobna analiza o tome kako su specifični pristupi u kineskoj i zapadnjačkoj filozofiji za neka konkretna pitanja mogu konstruktivno angažirati jedna s drugom dato je ne samo u tim pojedinačnim djelima koja su pobrojana u zadnjem odjeljku a koja su doprinijela razvitku pokreta konstruktivnog angažmana, već jednako tako i u nekim izvanrenim istraživačkim rezultatima u ovom pokretu, a koja su već tiskana: *Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement* (Mou 2006a) i *Searle's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructvie Engagement* (Mou 2008a).

8. Što se tiče njegovog odnosa prema suvremenoj filozofiji, pokret je napose osjetljiv za različite resurse post-kantijanske faze filozofije, katkad etiketirane kao 'suvremena filozofija' u svojemu najširem smislu, napose one dvadesetog stoljeća, u analitičkim i 'kontinentalnim' tradicijama. Razlog tomu je ovaj. Jedna od prvenstvenih svrha strategije konstruktivnog angažmana u proučavanju kineske filozofije jeste da istraži kako da dâ doprinos zajedničkim pitanjima i predmetima u zajedničkom filozofskom poduhvatu; zbog ovog razloga, pokret kao cjelina je obratio pozornost i napose je zainteresiran za dvije stvari: prva, specifične pristupe tim zajedničkim pitanjima i predmetima koji su sugerirani iz drugih tradicija (napose onih u suvremenoj analitičkoj filozofiji i zapadnjačkoj 'kontinentalnoj' filozofiji) i, druga, nove filozofske razvitke kako su istraživani u različitim područjima suvremene filozofije. Prvo zanimanje iskazuje da je pokret komparativan po karakteru, dok drugo iskazuje to da je pokret osjetljiv za upravo aktualne filozofske razvitke i konceptualno-objašnjavajuće resurse u suvremenoj filozofiji; oba zanimanja iskazuju da je pokret napose aktivan u komparativnom angažmanu sa različitim specifičnim pristupima iz drugih tradicija u suvremenoj filozofiji i u inkorporiranju različitih konceptualno-objašnjavajućih resursa koji su razvijani u suvremenoj filozofiji.[62]

9. Što se tiče standarda filozofskog znanja, program konstruktivnog angažmana i plodni istraživački rezultati ovog pokreta podigli su standard za *filozofsko* znanje o proučavanju kineske filozofije do ovog

62 Na primjer, kako bi zajednički implementirao ova dva predmeta u ovoj konekciji, ISCWP kao jedna prinosna snaga za pokret je održao niz okruglih stolova, tj. *ISCWP's Beijing Roundtable on Contemporary Philosophy*, koji su izravno i eksplicitno oslovili ova dva predmeta na zajednički način. *The Beijing Roundtable on Contemporary Philosophy/Pekinški okrugli stolovi o suvremenoj filozofiji* uspješno su održavali workshopove u ljeto 2005., 2006., 2007. i 2008. i dobro su ispunili svrhu konstruktivnog angažmana u ovom pogledu.

opsega: filozofske (umjesto pukih historijskih) studija o kineskoj filozofiji trebaju duboko razumijevanje i vladanje (ne samo instruktivni stupanj znanja) o razvicima suvremene filozofije u različitim blisko povezanim najužim područjima skupa sa njihovim konceptualnim i objašnjavajućim resursima, umjesto njihovog iskazivanja irelevantnima ili stranima. Shvatilo se da takovrsno razumijevanje i razmatranje nije samo preferencija, već moranje za svrhu konstruktivnog angažmana. Drugim riječima, kada proučavamo kinesku filozofiju u ime konstruktivnog angažmana, ne možemo se zadovoljiti tek sa propedeutičkim stupnjem razumijevanja, niti se zaustaviti na zastarjelom stupnju razumijevanja relevantnih subjekata i njihovih povezanih konceptualno-objašnjavajućih resursa u suvremenoj filozofiji; umjesto toga, treba da posjedujemo osuvremenjeno, duboko razumijevanje, uključujući pozorno čitanje relevantne literature u suvremenoj filozofiji i senzitivnost za njezine nove razvitke na relevantnim frontovima.

10. Što se tiče odnosa sa drugim suvremenim pokretima mišljenja u modernoj kineskoj filozofiji; ovaj pokret je blisko ili čak suštinski povezan sa razvitkom studija o analitičkoj i 'kontinetalnoj' filozofiji u modernoj kineskoj filozofiji na jedinstveni način uzajamnog jačanja. Možemo primijetiti da bi poduhvat konstruktivnog angažmana između analitičke i tradicionalne kineske filozofije mogao djelovati pozitivno ili čak značajno na neke druge frontove angažmana između analitičke filozofije i drugih filozofskih pokreta u svjetskoj filozofiji. Jedan takav front je onaj između analitičke i 'kontinentalne' filozofije. Uvjerljivo ispravno je da refleksivna praksa moderne kineske filozofije posjeduje neke karakteristične rubove kako da doprinese ovom poduhvatu, iako je konflikt između analitičkih i 'kontinentalnih' tradicija tradicionalno smatran onim 'unutarnjim' unutar zapadnjačke tradicije. Općenito govoreći, zbog jedne stvari brojni su moderni/suvremeni kineski filozofi izlagani različitim filozofskim tradicijama kada su primali svoje osnovno filozofsko obrazovanje. Drugo, mnoge su ideje i pristupi u kineskoj i kontinentalnoj filozofiji smatrani da su na sličnom metodološkom kolosijeku ili da su srodne po duhu, otuda će refleksivna praksa u provođenju konstruktivnog angažmana između analitičke filozofije i klasične kineske filozofije obezbijediti neko pozitivno iskustvo, korisne uvide i učinkovite pristupe za konstruktivni angažman između analitičke i 'kontinentalne' filozofije. U ovom smislu, napose je filozofski zanimljivo i refleksivno konstruktivno posmotriti odnos na relaciji između analitičke i 'kontinentalne' filozofije kroz treće oko kineske filozofije preko takovrsnih napora konstruktivnog angažmana.

Na kraju odjeljka 2, identificirao sam tri konekcije u kojima studije analitičke i 'kontinentalne' filozofije u modernoj kineskoj filozofiji imaju prostor da se poboljšaju i ukazao sam da pokret konstruktivnog angažmana može i već je pokušavao da napravi specifični prinos pozitivnoj promjeni u ove tri konekcije. Rasprava u ovom paragrafu objašnjava kako pokret konstruktivnog angažmana može pomoći da se premosti podvajajući jaz između (studija) analitičke i 'kontinentalne' filozofije. Štoviše, program pokreta bavljenja filozofskim pitanjem skupa sa gore spomenutom širokom vizijom može obezbijediti učinkovite mogućnosti da se objedine ove dvije proučavajuće snage analitičke i 'kontinentalne' filozofije u modernoj kineskoj filozofiji kroz njihovo zajedničko participiranje u nekim projektima o zajedničkim pitanjima.[63] Zbilja, u takovrsnom činjenju, pokret je također obezbijedio učinkoviti kanal za recenzije i kritičke diskusije recentnih djela kineskih filozofa u ovim područjima. Ovo pomaže da se poboljša sadašnja situacija u pogledu recenzija i kritičke procjene u proučavanjima analitičke i 'kontinentalne' filozofije u modernoj kineskoj filozofiji.

11. Što se tiče temeljne naravi i usmjerenja, pokret je dio svjetske filozofije umjesto da je tek lokalnog karaktera i povezan samo sa kineskom filozofijom; on je općenito dio komparativne filozofije unutar globalnog konteksta. Metodološki govoreći, a s obzirom na njegovo temeljno filozofsko zanimanje, pokret konstruktivnog angažmana u modernoj kineskoj filozofiji nije ograničen na njegov konstruktivni angažman sa zapadnjačkom filozofijom, već se također bavi i drugim filozofskim tradicijama, kao i odnosom između različitih pokreta unutar kineske filozofije. Do ovog opsega, konstruktivni angažman između kineske i zapadnjačke filozofije može poslužiti kao metodološka šablona za konstruktivni angažman između bilo koja dva (ili više od dva) prividno natjecateljska pristupa u filozofskim istraživanjima prema svjetskim filozofijama, recimo, između kineske tradicije i drugih nezapadnjačkih filozofskih tradicija kao što su indijska i afrička. Zbilja, ovo je jedno specifično obilježje i usmjerenje pokreta konstruktivnog angažmana, pošto je okarakteriziran u pojmovima 'trenda ka svjetskoj filozofiji' u naslovu ovog poglavlja, naposе s obzirom na njegovu metodologiju i njegovo temeljno zanimanje.

63 Ova je strategija zapravo već implementirana kroz neke ISCWP-ove nedavne projekte (primjerice, preko njegovih godišnjih workshopova: vidjeti bilješku 29) na kojima su kineski filozofi koji rade u analitičkoj i 'kontinentalnoj' filozofiji sjedili jedni do drugih, objašnjavajući zajednička pitanja i učeći jedni od drugih preko kritičkog angažmana.

Prvo, njegova metodološka strategija je općenita po naravi u ovom smislu: očekujemo da je aplikatibilna na komparativne angažmane između naoko natjecateljskih pristupa (bilo iz specifičnih tradicija, ili unutar niza različitih stajališta iste tradicije) u filozofskim istraživanjima, kao i između kineske tradicije i drugih nezapadnjačkih filozofskih tradicija. Drugo, jedno temeljno zanimanje o pokretu konstruktivnog angažmana treba da istraži kako, preko refleksivne kritike i samokritike, specifični modeli mišljenja, metodološki pristupi, vizije, uvidi, suštinska stajališta, ili konceptualno/objašnjavajući resursi iz različitih filozofskih tradicija i/ili orijentacija bavljenja filozofijom, mogu učiti jedni od drugih i napraviti zajednički prinos općem filozofskom poduhvatu i/ili nizu zajedničkih predmeta i pitanja od filozofskog značaja.[64]

Što se tiče prospekta pokreta konstruktivnog angažmana, vjerujem da je on obećavajuće i reprezentativno usmjerenje proučavanja kineske filozofije ka svjetskoj filozofiji, iako ničim ne tvrdim da je ekskluzivno usmjerenje ili pristup. Prošla refleksivna praksa pokreta konstruktivnog angažmana kao cijelost je pokazala svoj konstruktivni, slobodoumni karakter i stajalište prema svim tim elementima ili dijelovima različitih i specifičnih pristupa koji mogu unaprijediti naše razumijevanje i razmatranje različitih predmeta proučavanja pod filozofskim ispitivanjem; jer, pokret se bori za njihov konstruktivni angažman specifičnih pristupa, a zbog zajedničkog doprinosa zajedničkom filozofskom poduhvatu. Kako je objašnjeno iznad, ovo je jedna od svrha pokreta konstruktivnog angažmana ka svjetskoj filozofiji.

Bibliografija

Popis koji donosimo ovdje sastoji se od tri skupine djela: (1) onih koji eksplicitno provode komparativne studije kineske i zapadnjačke filozofije u modernoj kineskoj filozofiji; (2) onih koji provode studije analitičke ili

64 Na primjer, nedavni projekat u ovom pogledu je konferencija koju je organizirao ISCWP pod naslovom: „Philosophy of language: constructive engagement of distinctive approaches"/„Filozofija jezika: konstruktivni angažman specifičnih pristupa"; ovaj je projekat objedinio specifične pristupe iz različitih tradicija do različitih zajedničkih pitanja u filozofiji jezika i istražio kako oni mogu napraviti zajednički doprinos našem razumijevanju i razmatranju tih pitanja preko konstruktivnog angažmana.

'kontinentalne' filozofije u modernoj filozofiji koja doprinosi znanju i resursima konstruktivno orijentiranog kritičkog angažmana komparativnih studija o kineskoj i zapadnjačkoj filozofiji u modernoj kineskoj filozofiji; (3) onih koji daju informativne historijske prikaze takovrsnih studija. Prva skupina ne uključuje svu relevantnu literaturu o modernoj kineskoj filozofiji: dodatna djela su pobrojana u bibliografijama poglavlja 15-17. Recentna literatura o dva reprezentativna zajednička projekta o pokretu konstruktivnog angažmana u 21. stoljeću (usp. Mou 2006a; 2008a) daju se na relativno cjelovit način. Druga skupina nije iscrpna, ali obezbjeđuje primjere utjecajnih ili pionirskih uvodnika i opisa, ili onih koji su smatrani da su originalni i dotjerani. Sugeriramo da zainteresirani čitatelj napravi svoje vlastito upućivanje na drugo mjesto u knjizi za bibliografije u drugim relevantnim poglavljima.

ALLINSON, Robert Elliott (2003), "Hegelian, *Yi-Jing*, and Buddhist Transformational Models for Comparative Philosophy", u: Bo Mou (ed.) 2003: 60-85.

------ (2008), "The Philosopher and the Sage: Searle and the Sixth Patriarch On Consciousness and the Brain" u: Bo Mou (ed.) 2008a.

AMES, Roger T. and Hall, David L. (1995), *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*, Albany: SUNY Press.

------ (1998), *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany, N.Y.: SUNY Press.

ANGLE, Steve (2002), *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry*, Cambridge: Cambridge University Press.

------ (2006), "Making Room for Comparative Philosophy: Davidson, Brandom, and Conceptual Distance" u: Bo Mou (ed.) 2006a: 73-100.

CHEN, Jiaying 陳嘉映 (1995), *Hai-De-Ge-Er-Zhe-Xue-Gai-Lun* 《海德格爾哲學概論》 [*Uvod u Heidegger-ovu filozofiju*], Beijing: San-Lian.

CHEN, Xiang (1997), "Thomas Kuhn's Latest Notion of Incommensurability," *Journal for General Philosophy of Science* 28: 257-73. [Njegova se kineska verzija pojavila u: Bo Mou (ed.) 2002a: 3-27].

CHENG, Bo 陳波 (1998), *Kuai-Yin-Zhe-Xue-Yan-Jiu* 《蒯因哲學研究》 [*Proučavanje Quine-ove filozofije*], Beijing: San-Lian.

CHENG, Chungying (2003), "Inquiryinto the Primary Way: *Yi-Jing* and the Onto-Hermeneutical Understanding", *Journal of Chinese Philosophy*, 30.3/4: 289-312.

------ (2006), "From Donald Davidson's Use of 'Convention T' to Meaning and Truth in Chinese Language" u: Bo Mou (ed.) 2006a: 271-308.

------ (2008), "Searle's Philosophy of Mind: From a Neo-Confucian Point of View" u: Bo Mou (ed.) 2008a.

CHONG, Kim-chong (2006), “Metaphorical Use versus Metaphorical Essence: Examples from Chinese Philosophy” u: Bo Mou (ed.) 2006a: 229-46.

------ (2007), *Early Confucian Ethics: Concepts and Arguments*, Chicago, Ill.: Open Court.

COHEN, Jonathan (1986), *The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytical Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.

CLARKE, D. S. (1997), *Philosophy's Second Revolution*, Chicago: Open Court.

CORRADO, Michael (1975), *The Analytic Tradition in Philosophy: Background and Issues*, Chicago: American Library Association.

CUA, Antonio S. (ed.) (2003a), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, New York: Routledge.

------ (2005), *Human Nature, Ritual, and History*, Washington, D.C.: The Catholic University of American Press.

DAVIDSON, Donald (1974), “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” u: Donald Davidson (2001), *Inquiries into Truth and Interpretation* (drugo izdanje), Oxford: Clarendon Press, 183-98.

------ (2001), “Forwards” [o analitičkoj metodologiji i interkulturalnom razumijevanju] koji je napisan za Bo Mou-a (ed.) 2001: v-vi.

DING, Zijiang 丁子江 (2002), “*Zhong-Guo-Chuan-Tong-Ren-Ben-Zhu-Yi-Zhong-De-Quan-Li-Yi-Shi*” 中國傳統人本主義中的‘權利’意識 [“ ‘Prava’ u kineskom tradicionalnom antropocentrizmu”] u: Bo Mou (ed.) 2002b: 336-85.]

DING, Zuhao丁祖豪et al. (2006), *Er-Shi-Shi-Ji-Zhong-Guo-Zhe-Xue-De-Li-Cheng* 《20世紀中國哲學的歷程》 [*Put kineske filozofije u 20. stoljeću*], Beijing: Chinese Social Science Press.

FAN, Ruiping (2003), “Social Justice: Rawlsian or Confucian?” u: Bo Mou (ed.) 2003a: 144-68.

FANG, Wan-Chuan (1985), *A Study of Davidsonian Events*, Taipei: Institute of American culture, Academia Sinica.

FRASER, Chris (2008), “*Wu-Wei*, the Background, and Intentionality” u: Bo Mou (ed.) 2008a.

FUNG, Yiu-ming (1999), *Gong-Sun-Long-Zi : A Perspective of Analytic Philosophy*, Taipei: Dong-Da.

------ (2006), “Davidson's Charity in the Context of Chinese Philosophy” u: Bo Mou (ed.) 2006a: 117-62.

------ (2008), “How to Do *Zen* (*Chan*) with Words?---A Searlean Approach” u: Bo Mou (ed.) 2008a.

GOLDIN, Paul (1999), *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi*, Chicago: Open Court.

GRAHAM, Angus C. (1989), *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, LaSalle Ill.: Open Court.

------ (1992), *Unreason with Reason*, LaSalle: Open Court.

HALL, David L. (2001), “The Import of Analysis in Classical China – A Pragmatic Appraisal” u: Bo Mou (ed.) 2001: 153-167.

Han, Linhe 韓林合 (2000a), Luo-Ji-Zhe-Xue-Lun-*Yan-Jiu* 《<邏輯哲學論>研究》 [*Proučavanje djela* Tractatus Logico-Philosophicus], Beijing: the Commercial Press.

------ (2000b), "Chuang Tzu Compared with the Early Wittgenstein", *Grazer Philosophische Studien* 58/59.

Hansen, Chad (1983), *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

------ (1992), *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, New York: Oxford University Press.

Hongladarom, Soraj (2008), "Searle's Theory of Mind and the Buddhist Conception of the Non-Self", u: Bo Mou (ed.) 2008a.

Huang, Yong (1994), "Foundation of Religious Beliefs after Foundationalism: Wittgenstein between Nielsen and Phillips", *Religious Studies*, Vol. 31, 1995, str. 251-267. [Njegova kineska verzija se javlja u: Bo Mou (ed.) 2000a: 28-61]

Hung, Tscha 洪謙 (Hong Qian) (1934), *Das Kausapproblem in der heutigen Physik* (dissertation), University of Vienna Press.

------ (1945), *Vei-Ye-Na-Xue-Pai-Zhe-Xue* 《維也納學派哲學》 [*Filozofija bečkog kruga*], Beijing: the Commercial Press.

------ (1949), "Moritz Schlick and Modern Empiricism", *Philosophy and Phenomenological Research*, 9 (4): 690-708

Hu, Jun 胡軍 (2002), *Fen-Xi-Zhe-Xue-Zai-Zhong-Guo* 《分析哲學在中國》 [*Analitička filozofija u Kini*], Beijing: Capital Normal University Press.

Huang, Jiande 黃見德 (2007), *Xi-Fang-Zhi-Xue-De-Chuan-Ru-Yu-Yan-Jiu* 《西方哲學的傳入與研究》 [*Uvod i studij zapadnjačke filozofije*], Fuzhou: Fujian Renmin Publishing House.

Ivanhoe, Philip J. (ed.) (1996), *Chinese Language, Thought, and Culture: Nivison and His Critics*, Chicago and La Salle, Ill.: Open Court.

Jiang, Xinyan (2002), *The Examined Life—Chinese Perspective,* Binghamton, N.Y.: Global Publications.

Jiang, Yi 江怡 (1999), *Wei-Te-Gen-Si-Tan* 維特根斯坦 [*Wittgenstein*], Hunan Education Press.

Jin, Xiping 靳西平 (1995), *Hai-De-Ge-Er-Zao-Qi-Si-Xiang-Yan-Jiu* [A Study of Heidegger's Earlier Thought], Shanghai: Shanghai Renmin Press.

Jin, Yuelin 金岳霖 (1940), *Lun-Dao* 《論道》 [*On Dao*]. Reprint izdanje the Commercial Press, 1987.

Krausz, Michael (2006), "Relativism and Its Scheme" u: Bo Mou (ed.) 2006a: 37-53.

Krueger, Joel (2008), "*Wu Wei*-ing the Alternatives: A Daoist Critique of Searle on Mind and Action" u: Bo Mou (ed.) 2008a.

Kupperman, Joel (1999), *Learning from Asian Philosophy*, New York: Oxford University Press.

LI, Chenyang (1993), "Natural Kinds: Direct Reference, Realism and the Impossibility of Necessary A Posteriori Truth", *The Review of Metaphysics* 1993: 261-76. [Njegova se kineska verzija pojavila u: Bo Mou (ed.) 2000a: 62-77.]
------ (1999), *The Tao Encounters the West*, Albany: SUNY Press.
LI, Youzheng李幼蒸 (1993 [2007]), *Li-Lun-Fu-Hao-Xue-Dao-Lun* 《理論符號學導論》 [*Uvod u teoretsku semiotiku*] (3. izdanje 2007.), Beijing: Chinese Remin University Press.
------ (1997), *The Archetype of Chinese Ethics and Academic Ideology: A Hermeneutico-Semiotic Study* (dva sveska), Frankfurt am Main: Peter Lang.
LIU, Chuang (1996), "Potential, Propensity and Categorical Realism", *Erkenntnis* 45: 45-68. [Njegova se kineska verzija pojavila u: Bo Mou (ed.) 2002a: 78-107.]
------ (2003), "*Ming-Jia* (the Logicians) and Zeno: A Comparative Study", in Bo Mou (ed.) 2003a: 297-306. [Njegova se kineska verzija pojavila u: Bo Mou (ed.) 2002b: 40-54.]
LIU, JeeLoo (2006), *An Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, Malden, MA: Blackwell.
LIU, Shu-hsien 劉述先 (2001), *Quan-Qiu-Lun-Li-Yu-Zong-Jiao-Dui-Hua* 《全球倫理與宗教對話》 [*Globalna etika i religijski dijalog*], Taipei: Lixu wenhua.
LUO, Jiachang (1996), *Chong-Wu-Zhi-Shi-Ti-Dao-Guan-Xi-Shi-Zai* 《從物質實體到關係實在》 [*Od materijalnog sadržaja do relacione zbiljnosti*], Beijing: Chinese Social Science Press.
MA, Lin (2007), *Heidegger on East-West Dialogue*, Routledge.
MARTINICH, A. P. (2006), "On Two Kinds of Meaning and Interpretation" u: Bo Mou (ed.) 2006a: 207-27.
MOU, Bo 牟博 (1999), "The Structure of Chinese Language and Ontological Insights: A Collective-Noun Hypothesis," *Philosophy East and West*, 49.1: 45-62.
------ (2000), "A Metaphilosophical Analysis of the Core Idea of Deflationism", *Metaphilosophy* 31.3: 262-286. [Njegova kineska verzija javlja se u: Bo Mou (ed.) 2002a: 108-40.]
------ (2001): "The Enumerative Character of Tarski's Definition of Truth and Its General Character in a Tarskian System", *Syntheses* 124 (1&2): 91-122.
------ (ed.) (2001), *Two Roads to Wisdom?---Chinese and Analytic Philosophical Traditions*, Chicago: Open Court.
------ (ed.)(2002a), 《當代基礎理論研究：留美哲學博士文選(卷一)》 [*Suvremena istraživanja o temeljnim filozofskim pitanjima: doprinosi nedavnih Ph.D. kandidata u filozofiji u Sjevernoj Americi*, Vo. 1], Beijing: the Commercial Press.
------ (ed.)(2002b), 《中西哲學比較研究：留美哲學博士文選(卷二)》 [*Suvremene studije o kineskoj i zapadnjačkoj filozofiji: doprinosi kineskih Ph.D. doktoranata u filozofiji u Sjevernoj Americi*, Vol. 2], Beijing: the Commercial Press.

------ (ed.) (2003), *Comparative Approaches to Chinese Philosophy*, Aldershot, UK: Ashgate.
------ (ed.) (2006a), *Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement*, Leiden, Netherlands: Brill.
------ (2006b), "Truth Pursuit and Dao Pursuit: From Davidson's Approach to Classical Daoist Approach in View of the Thesis of Truth as Strategic Normative Goal" u: Bo Mou (ed.) 2006a: 309-49.
------ (2006c), "Analytic Movement in Modern Chinese Philosophy and Its Constructive Engagement with Traditional Chinese Philosophy" u: *APA Newsletter*, Spring 2006, Vol. 5, No.2: 22-26.
------ (2006d), "Chinese Philosophy: Language and Logic", in *Encyclopedia of Philosophy* (second edition), ed. Donald M. Borchert, 202-15, Chicago, IL: Thomson-Gale/Macmillan Reference USA.
------ (2007), "A Double-Reference Account of Gongsun Long's 'White-Horse-Not-Horse' Argument", *the Journal of Chinese Philosophy* 34.4: 493-513.
------ (ed.) (2008a), *Searle's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement*, forthcoming, Leiden, Netherlands: Brill.
------ (2008b), "Searle, Zhuang Zi, and Transcendental Perspectivism", u: Bo Mou (ed.) 2008a.

MUNRO, Donald (1977), *The Concept of Man in Contemporary China*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.

NEVILLE, Robert Cummings (2000), *Boston Confucianism*, Albany: SUNY Press.

NI, Liangkang 倪梁康 (1995), *Xian-Xiang-Xue-Ji-Qi-Xiao-Ying: Hu-Sai-Er-Yu-Dang-Dai-De-Guo-Zhe-Xue* 《現象學及其效應:胡塞爾與當代德國哲學》 [*Fenomenologija i njezini učinci: Husserl i suvremena njemačka filozofija*], Beijing: San-Lian.

NI, Peimin (1994), "Changing the Past", Nous, 26.3: 349-59. [Njegova se kineska verzija pojavila u: Bo Mou (ed.) 2002a: 141-60.]

NIVISON, David S. (1996), *The Ways of Confucianism*, ed. Bryan W. Van Norden, Chicage, Ill.: Open Court.

NUYEN, Anh Tuan (2008), "Confucianism and the Is-Ought Question" u: Bo Mou (ed.) 2008a.

OUYANG, Guangwei (with Roger A. Shiner) (1995), "Organization and Agency", *Legal Theory*, 1: 283-310. [Njegova se kineska verzija pojavila u: Bo Mou (ed.) 2002a: 161-89.]

PARKES, Graham (ed.) (1987), *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press.

ROSEMONT, Henry Jr. (ed.) (1991), *Chinese Texts and Philosophical Context: Essays Dedicated to Angus C. Graham*, LaSalle, Ill.: Open Court.

SEARLE, John (2008), "The Globalization of Philosophy", u: Bo Mou (ed.) (2008a).

SHANKMAN, Steven and Stephen W. Durrant (eds.) (2002), *Early China / Ancient Greece: Thinking through Comparisons*, Albany: SUNY Press.

SHEN, Vincent (1994), *Confucianism, Taoism and Constructive Realism*, Vienna UP.

SHUN, Kwong-loi (1997), *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford University Press.

------ eds. with David Wong (2006): *Confucian Ethics: a Comparative Study of Self, Autonomy and Community*, Cambridge: Cambridge University Press.

SLINGERLAND, Edward (2003), *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, New York: Oxford University Press.

STROLL, Avrum (2008), "Searle on Knowledge, Certainty and Skepticism: In View of Cases in Western and Chinese Traditions" u: Bo Mou (ed.) 2008a.

TAN, Sor-hoon (2004), *Confucian Democracy: A Deweyan Reconstruction*, Albany, NY: SUNY Press.

TIAN, Chenshan (2005), *Chinese Dialectics: From Yijing to Marxism*, Lexington Books.

TONG, Lik Kuen (2001), "The Art of Appropriation: Towards a Field-Being Conception of Philosophy" u: Bo Mou (ed.) 2001: 57-83.

TU, Jiliang 涂紀亮 (1987), *Feng-Xi-Zhe-Xue-Ji-Qi-Zai-Mei-Guo-De-Fa-Zhan* 《分析哲學及其在美國的發展》 [*Analitička filozofija i njezin razvitak u SAD*-u], Beijing: Chinese Social Science Press.

TU, Wei-ming (1985), *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, Albany, NY: SUNY Press.

VAN NORDEN, Bryan (ed.) (2002), *Confucius and the Analects*, New York: Oxford University Press.

------ (2003), "Virtue Ethics and Confucianism" u: Bo Mou (ed.) 2003a: 99-121.

WANG, Guowei 王國維 (1983), *Jing-An-Wen-Ji-Xu-Bian* 《靜安文集續編》 [*Nastavak sabranih djela Jing-An*], u: *Wang-Guo-Wei-Yi-Shu* 《王國維遺書》 [*Posthumni radovi Wang Guowei-ja*], vol. 5, Shanghai Ancient Books.

WANG, Hao (1986), *Beyond Analytic Philosophy*, Cambridge, Mass.: MIT Press

WANG, Qinjie 王慶節 (2004), *Jie-Shi-Xue-Hai-De-Ge-Er-Yu-Ru-Dao-Jin* 《靜安文集續編》 [*Heidegger i hermeneutička interpretacija konfucijanstva i daoizma*], Beijing: Chinese Remin University Press.

WANG, Robin (2003), "The Principled Benevolence: A Synthesis of Kantian and Confucian Moral Judgment" u: Bo Mou (ed.) 2003a: 122-43.

WANG, Shuren 王樹人 (2005), *Hui-Gui-Yuang-Chuang-Zhi-Si* 《回归原创之思—"象思维"视野下的中国智慧》 [*Povratak originalnom mišljenju: kineska mudrost u perspektivi slike-mišljenja*], Nanjing: Jiangsu People's Press.

WANG, Xinli (1999), "Is the Notion of Semantic Presupposition Empty?", *Diálogos* 73: 61-91. [Njegova se kineska verzija pojavila u: Bo Mou (ed.) 2002a: 190-224.]

WHEELER, Samuel C. (2006), "Davidsonian Rationality and Ethical Disagreement between Cultures" u: Bo Mou (ed.) 2006a: 165-88

WILLMAN, Marshall (2008), "Searle, *De Re* Belief and the Chinese Language" u: Bo Mou (ed.) 2008a.

WONG, David (2005), "Comparative Philosophy" u: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (http://plato.stanford.edu/entries/comparphil-chiwest/).

------ (2006), "Where Charity Begins" in Bo Mou (ed.) 2006: 103-16.

------ eds. with Kwong-loi Shun (2006): *Confucian Ethics: a Comparative Study of Self, Autonomy and Community*, Cambridge: Cambridge University Press.

WU, Kuang-Ming (1996), *Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutic*, Leiden, Netherlands: Brill."

XIAO, Yang (2006), "Reading the *Analects* with Davidson: Mood, Force, and Communitive Practice in Early China" u: Bo Mou (ed.) 2006a: 247-68.

XIONG Wei 熊偉 (1997), *Zi-You-De-Zhen-Di* 《自由的真諦—熊偉文選》 [*The True Meaning of Freedom – Selected Works of Xiong Wei*], Beijing: Zhongyang Bianyi Publishing House.

XU, Ming (1997), "Causation in Branching Time (I): Transitions, Events and Causes", *Synthese* 112: 138-92. [Njegova se kineska verzija pojavila u: Bo Mou (ed.) 2002a: 225-81.]

YANG, Xiaosi 楊效斯 (2002), "*Jia-De-Zhe-Xue-Gang-Yao*" 家的哲學綱要 ["Biti obiteljske filozofije"] u: Bo Mou (ed.) 2002b: 267-335.

YE, Chuang 葉闖 (2006), *Li-Jie-De-Tiao-Jian* 理解的條件:戴維森的解釋理論 [*Uvjet za razumijevanje: Davidson-ova teorija interpretacije*], Beijing: the Commercial Press.

YE, Xiushan 葉秀山 (1988), *Si-Shi-Shi: Xian-Xiang-Xue-Yu-Cun-Zai-Zhu-Yi-Yan-Jiu* 《思.史.詩: 現象學與存在主義研究》 [*Mišljenje, historija i poezija: studije o fenomenologiji i egzistencijalnim filozofijama*], Beijing: Renming Publishing House.

------ (2002), *Zhong-Xi-Zhi-Hui-De-Guan-Tong* 《中西智慧的貫通》 [*Kineska i zapadnjačka mudrost*], Nanjing: Jiangsu Renmin Publishing House.

YU, Jiyuan (1998), "Virture: Confucius and Aristotle", *Philosophy East and West* 48.2: 323-47. [Njegova se kineska verzija pojavila u: Bo Mou (ed.) 2002b: 132-61.]

YU, Jinmei 袁勁梅 (2002), "*Gu-Han-Yu-Zhong-De-'Fang'-Yu-'Yuan'-Gai-Nian-Xi*" 古漢語中的'方'與'圓'概念析:論一種'立方-球'式的思維模型 ["An Analysis of Conceptions of Square and Circle in Classical Chinese: On a 'Cube-Ball' Mode of Thinking"], u: Bo Mou (ed.) 2002b: 55-73.

ZHAI, Zhenming (1998), *Get Real: A Philosophical Adventure in Virtual Reality*, Littlefield Publishers. [Njegov se kineski kratki pregled pojavio u: Bo Mou (ed.) 2002a: 282-302.]

ZHANG, Dainian 張岱年 (1937), *Zhong-Guo-Zhe-Xue-Da-Gang* 《中國哲學大綱》 [*Pregled kineske filozofije*], dovršeno 1937.; tiskano u rukopisu predavanja 1943.; Beijing: the Commercial Press, 1958; Beijing: Chinese Social Science Press, 1982.

------ (1987), *Zhong-Guo-Gu-Dian-Zhe-Xue-Gai-Nian-Fan-Chou-Yao-Lun* 《中國古典哲學概念範疇要論》 [*Ključni pojmovi u klasičnoj kineskoj filozofiji*], Beijing: Chinese Social Science Press. [Njezina engleska verzija (2002.): *Key Concepts in Chinese Philosophy*, Beijing: Foreign Languages Press / New Haven: Yale University Press.]

ZHANG Qingxiong 張慶熊 (1995), *Xiong-Shi-Li-De-Xin-Wei-Shi-Lun-He-Hu-Sai-Er-De-Xian-Xiang-Xue* 《熊十力的新唯识论和胡塞尔的现象学》 [*Neo-svijest-jedine filozofije Xiong Shili-ja i Husserlova fenomenologija*], Shanghai People's Press, 1995.

ZHANG, Shiying 張世英 (1995), *Tian-Ren-Zhi-Ji* 《天人之际：中西哲学的困惑与选择》 [*Između Neba i čovjeka: nedoumice i izbori kineskih i zapadnjačkih filozofija*], Beijing: People's Press.

ZHANG, Xianglong 張祥龍 (1996), *Hai-De-Ge-Er-Si-Xiang-Yu-Zhong-Guo-Tian-Dao* 《海德格爾思想與中國天道》 [*Heidegger-ovo mišljenje i kineski Nebeski Dao*], Beijing: Sanlian Press.

------ with Xiaozhen Du and Yingquan Huang(2002), *Xian-Xiang-Xue-Si-Chao-Zai-Zhong-Guo* 《現象學思潮在中國》 [*Fenomenološki trend u Kini*], Beijing: Capital Normal University Press.

------ (2006), "Studies of Continental Philosophy in China and Its Comparative Engagement of Traditional Chinese Philosophy" u: *APA Newsletter*, Spring 2006, Vol. 5, No.2, pp. 19-22.

ZHAO, Dunhua (2006), "Some Progressive and Problematic Features of Current Philosophy in China" u: *APA Newslette*, Spring 2006, Vol. 5, No.2, pp. 15-19.

ZHENG, Jiadong 鄭家棟 (2001), *Duan-Lie-Zhong-De-Chuan-Tong* 《斷裂中的傳統》 [*Tradicija u raspuklini*], Beijing: Chinese Social Sciences Press.

ZHENG, Yujian (2006), "A Davidsonian Approach to Normativity and the Limits of Cross-Cultural Interpretation" u: Bo Mou (ed.) 2006a: 189-203.

Chung-ying CHENG

SUVREMENA KINESKA FILOZOFIJA[1]

1 Naslov izvornika: *Contemporary Chinese Philosophy*, ed. Chung-Ying Cheng i Nicholas Bunnin, Blackwell Publishers, 2002., str. 1-13. Zahvaljujemo se priređivačima za placet kod uvrštenja ovog teksta.

Sažetak

Riječ je o izvanrednoj antologiji eseja koji uključuju šesnaest kineskih filozofa u dvadesetom stoljeću uz vrijednu pozadinu i pregled suvremenih trendova, te jedinstvenu interpretaciju kineske filozofije. Zapravo, ona otklanja uobičajenu zapadnjačku percepciju da se u kineskoj filozofiji nije ništa desilo od 16. st. izuzev pojave jednobojnog marksizma i svjedoči golemu raznolikost kineske filozofije i htijenje njezinih vodećih promicatelja da obogate svoje vlastite tradicije kroz kritički dijalog sa onima zapadnjačkim. Nadalje, knjiga istražuje pokušaje ovih filozofa da iznađu konfucijanske, daoističke, mocističke, legalističke, logičke, neokonfucijanske i budističke škole, kao i njihove kritike zapadnjačkih mislitelja od Platona do Wittgensteina. Zapravo, još s kraja devetnaestog stoljeća, kineska je filozofija iskusila intenzivnu kreativnu transformaciju, a suvremena je kineska filozofija razvila sofističke pozicije u mnogim područjima filozofije i otpočela je da reinterpretira kompleksno naslijeđe svojeg antičkog razdoblja, pokazujući kineska stajališta o čovjeku i zbiljnosti. Kroz ovaj svezak mnogi su neokonfucijanski i neodaoistički radovi i filozofi pronašli svoje mjesto u sinološkim i komparativnim studijama u kontekstu dijaloga između Istoka i Zapada. Neki su od njih koristili zapadnjačku filozofiju kao metod, te čak razvili određene temeljne teze iz djela zapadnjačkih filozofa kao što su Bergson, Dewey, Russell i Kant. No, oni su uvijek nastojali da artikuliraju temeljne ontološke, epistemološke i etičke uvide iz kineske tradicije, bilo da su oni manifestni ili skriti. Konačno, knjiga uključuje grubu podjelu suvremene kineske filozofije 20. stoljeća na četiri faze: *pionirska nova misao sa Zapada*; *filozofiranje u neokonfucijanskom duhu*; *ideološko izlaganje dijalektičkom materijalizmu*; i *kasniji razvitak novog neokonfucijanstva*. Ovakovrsna razdioba jednako tako konstituira četiri njezine suvremene orijentacije: *zapadnjačku*, *raniju neokonfucijansku*, *kinesku marksističku* i *kasniju neokonfucijansku*.

Uvodno razmatranje Nicholasa Bunnina

Suvremena kineska filozofija uvodi misao šesnaest najinventivnijih i najutjecajnijih kineskih filozofa tijekom prošlog stoljeća. Ovo je bilo nemirno razdoblje u kojemu su filozofski koncepti, teorije i sustavi odigrali krucijalnu ulogu u kineskom kontinuiranom prilagođavanju modernosti. Naš prvenstveni cilj jeste da izložimo i kritički ispitamo djelo figura čija je kreativnost i vrlo istančana interpretacija obilježja kineske i zapadnjačke misli najvrjednija filozofske pozornosti. Kao cjelina, knjiga opisuje kompleksnu filozofsku kulturu i pribavlja platformu za daljnje istraživanje i inovirajuće filozofsko djelo. K tomu još, priređivači su ponosni što mogu ponuditi reprezentativan rad za krajnje talentirane kineske doprinositelje koji rade u Kini, Hong Kongu i SAD-u. Jedan naš suradnik koji nije kineskog porijekla godinama je radio kao specijalista za kinesku filozofiju u Hong Kongu. Zahvalni smo svim autorima za njihove različite perspektive, znanstveni doprinos i kritičke uvide.

Srazložno tome da su naši ciljevi filozofski, isključili smo manje poznate filozofe koji su imali veliki javni utjecaj. Mao Zedong (1893.-1976.) je najistaknutiji od ovih. Također smo izostavili izvanredne kineske filozofe čiji bi se rad u cijelosti mogao shvatiti kao doprinosi zapadnjačkoj filozofiji. Na primjer, uvelike sofisticirana kineska filozofija znanosti (dijalektika prirode) može se razumjeti bez ukazivanja na pozadinu kineske filozofije. Odgovor naših čitatelja je provjera naše prosudbe u oblikovanju ove knjige. Nadamo se da će čak i oni koji tragaju za najrazumljivijim djelom o intelektualnoj i kulturnoj historiji biti privučeni ushićenjem proučavanja duboke, kompleksne, originalne i provokativne misli filozofa koji su uključeni. Ovo je napose važno zbog toga što je kineska filozofska kultura, koja je bila fragmentirana oštrim političkim konfliktom i egzilom usred dvadesetog stoljeća sada iznova ujedinjena. Kontakti među kineskim filozofima u Kini, Hong Kongu, Taiwanu i SAD-u su sve bogatiji i produktivniji. Novi uvidi u komparativnu i svjetsku filozofiju jednako su tako ohrabrili zapadnjačke filozofe da kultiviraju interese za kinesku filozofiju. U svoja dva zaključna poglavlja (koja ovdje također donosimo, *nap. prev.*), Chung-ying Cheng istražuje ove razvitke i njihove implikacije za daljnji razvoj kineske filozofije i predočava interpretaciju suvremene kineske filozofije. Zasad, nadamo se da će čitatelji koristiti djelo *Suvremena kineska filozofija* („Contemporary Chinese Philosophy") kako bi pomogli da se odredi prioritet problema za njihovo vlastito daljnje proučavanje i kreativni filozofski rad.

Citatelji se također potiču da prave razliku između onog što je vrijedno i onog što se ne bi trebalo uzeti u obzir u razmatranim djelima. Na primjer, nekoliko je filozofa nastojalo da odredi bit zapadnjačke i kineske filozofije, te da na početku nauče tajnu zapadnjačkog uspjeha i na kraju da odbrane vrijednost kineske kulture i institucija. Drugi su koristili pojedine razvojne modele kulture i filozofskog mišljenja. Ovi se pristupi mogu razumjeti u kontekstu kineskog odgovora na zapadnjačku moć i puno se toga može vratiti kako bi se koristilo u sofisticiranijim analizama, međutim, ovi suštinski, ili razvojni modeli ne nude pogodan okvir za razumijevanje i procjenu kompleksnosti i raznolikosti bilo kineske ili zapadnjačke misli.

Važno obilježje ovog sveska jeste raznolikost kineskih i zapadnjačkih utjecaja na razmatrane autore, a ova raznolikost sama po sebi pomaže da se razumije monolitna, ili pretjerano uprošćena vizija bilo koje tradicije. Kineski utjecaji uključuju: *Yijing* („Knjiga promjena"); Konfucija, Mencija i Xunzija; daoiste, Laozija i Zhuangzija; legalistu Han Feizija; Mozija i kasnije mociste; puku svijest i Chan budizam; Zhu Xija, Lu Jiuyuana, Wang Yangminga i druge neokonfucijance; te Qing školu tekstualne kritike. Zapadnjački utjecaji uključuju: Platona, Aristotela, Leibniza, Humea, Kanta, Schillera, Milla, Hegela, Marxa, Schopenhauera, Nietzschea, Heideggera, Greena, Bergsona, Woodbridgea, Deweya, Russella, Moorea, Wittgensteina i Foucaulta. Mnogi od ovih filozofa su bili pod velikim utjecajem svojeg proučavanja izvana u Japanu, SAD-u, Britaniji, Francuskoj, Njemačkoj, ili Austriji.

Iako su postojali osobna rivalstva i stranačke podjele među filozofima koji su raspravljani u djelu *Suvremena kineska filozofija*, prijateljstva i utjecaji između učitelja i studenata, te među kolegama jednako tako su bili važni. Uz to, intelektualne perspektive mnogih od ovih figura su oblikovane kroz rano obrazovanje u kineskim klasicima, budističkoj ili daoističkoj misli, ili zapadnjačkim znanstvenim, političkim i filozofskim idejama. Također, institucionalni faktori su bili važni. Različiti gradovi, institucije, filozofski i intelektualni časopisi i izdavači pomogli su da se oblikuje misao filozofa koji su radili u njima. Sveučilište Peking tijekom ovog razdoblja, Tsinghua Sveučilište u prvoj polovici dvadesetog stoljeća, te Institut za filozofiju Kineske akademije društvenih znanosti još od svojeg osnutka 1950-ih, bili su utjecajni centri kineske filozofske misli u Beijingu. Sveučilište Fudan odigralo je sličnu ulogu u Shangaju. Za vrijeme japanske okupacije 1930-ih i 1940-ih, Southwest Associated Sveučilište u Chungqingu i kasnije Kunmingu pribavilo je fokus intelektualnog života u egzilu iz Beijinga i Tianjina. Nekoliko važnih figura migriralo je

na New Asia College (kasnije integriran u Chinese University of Hong Kong) i Taiwan National University i Academia Sinica u Taipeiju nakon uspostave Narodne Republike 1949. Sveučilište Harvard i Sveučilište Hawai'i-Manoa osnovali su centre za kinesku filozofsku misao u SAD-u.

New Youth, kojeg je izdavao u periodu 1915.-21. Chen Duxiu (1879.-1942.), bio je izvanredan kao fokus na nove i uzbudljive ideje, međutim, mnogi drugi časopisi su pribavljali forume za populariziranje kineskog mišljenja u dvadesetom stoljeću. Casopis *Philosophical Review* je održao visoke intelektualne standarde u objavljivanju profesionalnih filozofskih članaka 1930-ih i 1940-ih. Englesko čitateljstvo imalo je pristup časopisima *Philosophy East and West* i *Journal of Chinese Philosophy* za diskusiju o suvremenoj kineskoj filozofiji posljednjih nekoliko decenija. Među izdavačima, Commercial Press imao je najistaknutiji rekord u promoviranju filozofske diskusije u Kini, međutim, i drugi su izdavači jednako tako bili važni.

Iako figure u ovome svesku variraju po stupnju i orijentaciji svojeg javnog angažmana, nadmoćno prisustvo Kine u krizama je zasjenilo njihovo filozofsko djelo. Istraživanje uzroka, simptoma i transformacija kriza u modernoj Kini bilo bi izvan našeg interesa ovdje, međutim, kratak historijski prikaz će aludirati na kontekst nestabilnosti i izmjenljivih obrazaca težnje i beznadnosti u kojima su filozofi djelovali. Pod ovim okolnostima, dubina i kreativnost njihovog filozofskog djela je izvanredna.

Suvremena filozofija započinje u Kini kao dio odgovora na slabost, okoštovanje i korupciju Qing dinastije koncem devetnaestog stoljeća. Intelektualci su strahovali da će strane sile razoriti Kinu kao jedinstvenu državu i uništiti kinesku kulturu. Japan, koji se ubrzano modernizirao nakon Meiji obnove, posebice je posmatran i razmatran, jer je bio tako blizu mnogim aspektima kineskog mišljenja i kulture. Neuspjeh ranih Republičkih institucija nakon Revolucije iz 1911. i klizanje u lokalnu vojnu upravu, koja je bila ojačana razočaranošću krvoprolićem Velikog rata u Europi, uzdrmala je apeliranje na zapadnjačke liberalne modele za kinesku modernizaciju. Zahtjev za reformu i odbacivanje tradicionalne konfucijanske kulture kulminirao je u Novom kulturnom pokretu i Pokretu četvrti maj, ali je ovaj liberalni pokret uskoro bio naslijeđen formiranjem Guomindanga i kineske komunističke partije. Rivalstvo između lenjinističkih revolucionarnih partija s vojnim krilima proizvelo je građanski rat i dodatnu nestabilnost. Politički i vojni sukob i korumpirana neučinkovitost Guomindangove vlasti stvorila je uvod za japansko osvajanje Mandžurije 1931. i još opsežnije invazije 1937.

Nakon komunističke pobjede u obnovljenom građanskom ratu, osnovana je Narodna Republika 1949. pod vodstvom Mao Zedonga (1893.-1976.), a nacionalistička vladavina pod upravom Chinak Kai-sheka (Jiang Jieshi) (1887.-1975.) bila je ograničena na Taiwan. U Kini je nesavršeno učinkovita nacionalistička cenzura otvorila put za sustavniju intelektualnu kontrolu. Vlada i partija su preoblikovali sveučilišta na terminima iskazanim u Maovim iskazima o kulturnoj i intelektualnoj politici u Yananu. Organizirane su kampanje kako bi se denuncirali stari i suvremeni intelektualni rivali. Kratak predah od razdoblja Stotinu cvjetova vodio je obnovljenoj kontroli antidesničarske kampanje. Neuspjeh Velikog skoka naprijed slijedila je decenija Kulturne revolucije 1966.-76., u kojoj je obrazovanje bilo dezorganizirano, a intelektualci slani na selo. Dvije decenije relativne stabilnosti, ekonomskog uspjeha, te narastajuće intelektualne slobode pod politikom otvorenosti i reforme prekinute su događajima iz 4. juna 1989. U godinama iza toga, očaj i nihilizam među intelektualcima nakon masakra u Beijingu stvorili su put za oprezna anticipiranja konsolidiranja i protezanja reforme, uz marksističku, liberalnu i konfucijansku misao koja je doprinosila raspravi. Veći dio ovog perioda od 1949. godine, politička diktatura u zemlji odražavala se političkom diktaturom u Taiwanu, ali je produženi period ekonomskog uspjeha slijedila veća intelektualna sloboda i demokratska reforma.

Iako postoje bliske veze, afiniteti, misteriji i rasprave koje se isprepliću među svim poglavljima ovog sveska, nadamo se da će čitateljima biti od pomoći podjela na četiri odjeljka: pionirska nova misao sa Zapada; filozofiranje u neokonfucijanskom duhu; ideološko izlaganje dijalektičkom materijalizmu; kasniji razvoj novog neokonfucijanstva. Svako ovo od ovih glavnih poglavlja prati bibliografija i niz pitanja za raspravljanje. Chung-ying Cheng je pridodao ovim poglavljima prikaz modernih trendova u kineskoj filozofiji u Kini i na Zapadu, i on nudi onto-hermeneutičku interpretaciju kineske filozofije dvadesetog stoljeća: identitet i vizija. Rječnik važnih kineskih filozofskih termina koji se koriste u tekstu je na kraju djela.

Pionirska nova misao sa Zapada

Dvojica pisaca mogu se smatrati da su bili inicijatori kineskog intelektualnog odgovora na modernost: Kang Youwei (1858.-1927.) i Yan Fu (1854.-1921.). Kang je predstavio viziju promjene koja je motivirana reformom sto dana iz 1898. Ovaj je pokret ponudio nadu za moderniziranje vladavine Qing dinastije, ali se urušio kroz pobunu dvora careve udo-

vice Cixi. Iako je Kang cijenio zapadnjačku civilizaciju, njegova je misao bila utemeljena u konfucijanskom, daoističkom i budističkom mišljenju. On je smjestio svoju kritiku kineske kasne Qing dinastije i svoju nadu u reformu u kontekst kontroverzi drevne Han dinastije između novog teksta i starog teksta konfucijanstva. Tvrdio je da su verzije starih tekstova klasika (*guwen*), koje su navodno sačuvane iz spaljenih knjiga kineskog prvog cara, bile krivotvorene i da su prave verzije bile one škole novog teksta (*jinwen*) bivše Han dinastije. Iz ove perspektive, Kang je dokazivao da je Konfucije bio reformator i utopista, s konačnom vizijom društva velikog jedinstva pod vrlinom čovječnosti (*ren*) i vladavine naroda. Njegova politika je bila neuspješna, ali se strategija zapovijedanja koja je bila dostupna intelektualnim resursima za reformu i izvor utopijskih ideala vratila.

Yan Fu je objavio prijevode i opsežne filozofske komentare na djela Thomasa Huxleya, Adama Smitha, Johna Stuarta Milla i drugih kao sredstva za razumijevanje zapadnjačke moći i kineske slabosti. Njegovi elegantni komentari doveli su u odnos ova djela sa okvirom kineskog mišljenja, a popularnost njegovih djela je proširila krug onih koji tragaju da pristupe i promijene kineski intelektualni život i javne institucije.

Drugi filozofi su doprinijeli oživljavanju intelektualnog života kasne Qing dinastije. Zhang Taiyanova (1868.-1936.) rana suradnja sa Kang Youweijem okončala se zbog sukoba između Zhangovog pristajanja na svrgavanje vladavine Qing dinastije i Kangovih ograničenijih reformističkih ciljeva. Zhangovo obrazovanje u filologiji i tekstualnoj kritici potpomoglo je njegovu sofisticiranu procjenu konfucijanskih, daoističkih i budističkih tekstova i njegovo odbacivanje Kangovog konfucijanstva novog teksta. Njegovo lingvističko znanje i razumijevanje logike uputili su njegov zreli filozofski sustav u kojemu je njegov prikaz percepcije bio pod utjecajem kantijanskog idealizma.

Na početku dvadesetog stoljeća, Zhang je učestvovao u radikalnim obrazovnim eksperimentima sa Cai Yuanpeijem (1868.-1940.), briljantnim klasičarem, koji je kasnije postao kineski vodeći pedagog. Caijeva djela o estetici, religiji i moralnoj psihologiji bila su utemeljena u njegovom vladanju kineskim klasicima i proučavanju zapadnjačke filozofije u Njemačkoj. Dokazivao je da bi emocije, koje su bile fokusirane na iracionalna religijska vjerovanja, bile bolje usmjerene na estetske predmete, te da bi estetika mogla odmijeniti religiju kao izvor kulturološkog jedinstva i vitalnosti.

Kao rektor Pekinškog Sveučilišta 1916.-26., Cai je privukao inventivne i neovisne učenjake. Nova kultura i Pokret četvrtog maja su izra-

sli iz ovog miljea kako bi uključili modernizaciju i osudili konfucijansku kulturu kao izvor kineske slabosti. Različite struje i figure Pokreta četvrti maj bile su predmet kontinuiranog istraživanja zbog njihovog simboličkog statusa u označavanju kineskog pristajanja na modernost. Chen Duxiu (1879.-1942.), koji se zalagao za transformaciju kineske kulture kroz znanost i demokraciju, i Li Dazhao (1879.-1927.), koji je utemeljio prvo društvo u Kini za proučavanje marksističke teorije, bili su vodeće figure u ovom radikalnom postavljenju.

Možemo primijetiti djelo tri druga filozofa koji su proširili radijus zapadnjačkih ideja koje su bile dostupne kineskom filozofskom mišljenju. Zhu Guanqian (1897.-1986.) uveo je teme od Crocea u svoje estetske i psihološke radove. Pjesnik Zong Baihua (1897.-1986.) razvio je estetsku teoriju koju je preuzeo od Kanta, Goethea, daoističke misli, te *Yijinga* kako bi objasnio odnos između estetike i prostora u terminima ispunjenosti i praznine. Hong Qian (1909.-92.) je učestvovao u Bečkom krugu kao student Moritza Schlicka. Njegova lucidna i rigorozna potraga za konzistentnim i koherentnim logičkim empirizmom izvršio je utjecaj na generacije kineskih filozofa.

U prvom odjeljku *Suvremene kineske filozofije*, odabrali smo pet filozofa za detaljno uzimanje u postupak: Liang Qichao (1873.-1929.), Wang Guowei (1877.-1927.), Zhang Dongsun (1886.-1973.), Hu Shi (1891.-1958.) i Jin Yuelina (1895.-1984.). Svaki zahvaća aspekt intenzivne potrage za novim idejama i novim vrijednostima.

Nakon suradnje sa Kang Youweijem u razvijanju programa konfucijanske reforme, Liang Qichao, kojeg je raspravljao Yang Xiao poglavlju 1, razvio je filozofski sofisticirano i utjecajno razumijevanje historije, politike, kulture i zakona. On je izumio metodologiju za uporeďivanje kineskih i zapadnjačkih ideja i institucija i uspostavio je prvi plan za modernu historiju kineske filozofije. Njegovo odbacivanje esencijalizma dopustilo mu je da pomjeri pažnju od očuvanja kineske konfucijanske kulture na očuvanje Kine kao neovisne države. Njegova procjena demokracije, državljanstva, nacionalizma, slobode, prava, ljudskih odnosa, te građanskog zakona utemeljila je moderno kinesko razumijevanje civilnog društva. Od naročitog su interesa njegovi argumenti za razlikovanje između političkih i zakonskih sloboda i etičke slobode, te njegovo razumijevanje odnosa između nacionalnih i ljudskih prava.

Wang Guowei, kojeg je raspravljao Keping Wang u poglavlju 2, odgovarao je na mišljenje Kanta, Schillera, Schopenhauera i Nietzschea kako bi uspostavio estetsku teoriju izvanrednog okvira i senzitivnosti.

Njegova je teorija integrirala njemačko estetsko mišljenje u tradicionalnu kinesku teoriju umjetnosti i obezbijedila je temelj za smione kritičke studije. Njegova kritička filozofija se usredsredila na šest pitanja: estetsko obrazovanje, duhovno odvajanje, umjetnost kao igru, umjetnika kao genija, kultivirano i poetsko stanje. Od ovih, njegovi prikazi poetskog stanja i kultiviranja pokazuju najveću originalnost. Tenzije između Wangovog pristajanja na idealističke metafizičke, estetske i etičke sustave i njegov intelektualni respekt za pozitivizam, hedonizam i empirizam ubijedili su ga da napusti filozofiju rano u svojemu životu. Njegovo romantičko pristajanje na rojalističku restauraciju odvelo ga je u samoubojstvo 1927. godine.

Zhang Dongsun, kojeg je raspravljao Xinyan Jiang u poglavlju 3, također je bio pod utjecajem Kanta, ali je svoju filozofiju fokusirao na teoriju spoznaje. Pluralistička epistemologija, koja distingvira neovisne i zajednički nesvedive elemente u spoznaji, vodila je propitivanju kulturoloških i lingvističkih faktora koji oblikuju znanje. Svoju je epistemologiju utemeljio u panstrukturalističkoj kozmologiji koja je krajnje bila pod utjecajem budističke misli. Zhang je odbacio koncept supstancije i predložio je sofisticirani strukturalizam, sukladno kojemu sve što postoji u zbiljnosti su strukture ili poretci. Njegovo prepoznavanje morfoloških razlikovnosti između kineskih i zapadnjačkih jezika kao izvora različitih filozofskih orijentacija, iako još uvijek kontroverznih, obezbijedilo je okvir za kasnija istraživanja kineskih i zapadnjačkih filozofa.

Hu Shi, kojeg je raspravljao Hu Xinhe u poglavlju 4, dolazi nakon Zhang Dongsuna kao kineskog najutjecajnijeg liberalnog mislitelja. Članak u časopisu *New Youth* uveo je pučku govornu revoluciju u kinesku književnost. Njegova doktorska disertacija na Columbia Sveučilištu potvrdila je tvrdnje o tome da je kineska misao sposobna da podrži znanstvenu praksu. On je slijedio Zhangovo vodstvo kako bi izumio paradigmu modernih historijskih studija kineske filozofije i upotrijebio je svoje historijske teorije i uvide u pokušaju da sistematizira kinesko nacionalno naslijeđe. Njegov zahtjev za jasnoćom, smionim hipotezama i testiranjem, izvučen iz Deweyovog eksperimentalnog pragmatizma, proširen je na njihove prikaze kulture, obrazovanja i politike. Njegove politike su bile postupne i demokratske. U poznatoj razmjeni sa Li Dazhouom iz 1919., Hu je podržao blagotvornu postupnu reformu nasuprot revolucionarnoj promjeni.

Jin Yuelin, kojeg je raspravljao Hu Jun u poglavlju 5, zamijenio je rani entuzijazam za neohegelijanski idealizam uz strast za modernu logi-

ku. Učinio je doista puno da uvede modernu logiku i njezinu temeljnu filozofsku misao u Kinu. Bio je privučen Russellovom verzijom analitičke filozofije, ali je odbacio tvrdnju da je metod analize spriječio razvitak metafizičkog sustava. Zbog svoje vlastite metafizike, fokusirao se na kineski koncept *Daoa*, međutim, ovo je istraživanje također značajno zbog njegovog razvitka modalnosti (uvjetnosti), usredsređujući se na pojam logičke mogućnosti. Jasnoća i sofisticiranost njegovog argumenta imala je dalekosežan utjecaj u Kini.

Filozofiranje u neokonfucijanskom duhu

Ponovna procjena kompleksa tradicija kineske filozofske misli odigrala je značajnu ulogu kako je stoljeće odmicalo. Raznolikost angažmana među filozofima u pogledu modernizacije i tradicionalnih vrijednosti pokazano je u raspravi 1923. godine o znanosti nasuprot metafizici (Science versus Metaphysics) kako su neki intelektualci, predvođeni Thang Junmaijem (1887.-1969.), snažno pobijali Pokret četvrtog maja i njegovo optimistično javno izjašnjavanje za zapadnjačke modele modernosti.

Znanstvena obnova koja je uključivala svježe interpretacije drevnih konfucijanskih, daoističkih, mocističkih, legalističkih i budističkih tekstova bila je suštinski važna, ali je glavna inspiracija iz tradicionalne kineske misli izvedena iz velikih neokonfucijanskih sinteza Song i Ming dinastija, napose u radovima Zhu Xija (1130.-1200.) i Wang Yangminga (1472.-1529.). Suptilnost i okvir njihove filozofske inteligencije i tenzije između Zhu Xijevog realizma i Wang Yangmingovog fokusa na razum obezbijedili su prostor za moderne misaone interpretacije o njihovom djelu.

U drugom odjeljku ovog djela fokusiramo se na četiri filozofa: Xiong Shilija (1885.-1968.), Liang Shuminga (1893.-1988.), Feng Youlana (1895.-1900.) i He Lina (1902.-92.).

Nezadovoljstvo sa njegovim ranim studijama o „pukoj svjesnosti" budizma odvelo je Xiong Shilija, kojeg je raspravljao Jiyuan Yu u poglavlju 6, konfucijanstvu i projektu ponovnog otkrivanja istinskog *Daoa* Konfucija kao osnova za kinesku obnovu. U ovom je djelu crpio inspiraciju od Wang Yangminga, ali je jednako tako želio da integrira zapadnjačko obrazovanje u sustav moderne konfucijanske misli. Koristeći *Yijing*, nastojao je da odredi metafizičku osnovu za konfucijansku etiku i aktivnu konfucijansku koncepciju sopstva, vezujući originalnu zbiljnost i funkciju, koju je u određenom smislu smatrao da je ista, s procesima promjene i utemeljenjem ljudske vrline. Xiongov sustav je pronašao legitimne uloge

za filozofiju i znanost, ali je oštro odijelio njihova dva područja. Njegova zgusnuto argumentirana misao potaknula je duboka pitanja o odnosu između metafizike i morala.

Liang Shuming, kojeg je raspravljao Yanming An u poglavlju 7, razvio je prikaz konfucijanskog spontaniteta koji je bio utemeljen na mišljenju neokonfucijanca Wang Xinzhaija (1483.-1541.) i koji je jednako tako bio pod utjecajem djela Henrija Bergsona. On je dokazivao da su intuicija, kao i intelekt, bili izvor spoznaje i kasnije je inkorporirao svoje uvide o intuiciji unutar praktično orijentirane koncepcije razuma. On je dokazivao da su konfucijanska zanimanja za intuiciju, harmoniju i našu sposobnost da se živi u skladu sa prirodom obezbijedile osnovu za kulturu koja je bila superiornija zapadnjačkom zahtjevu da podjarmi prirodu, ili indijskom odbacivanju sopstva i prirode kao iluzornih. On je prepoznao redoslijed u odgovarajućem vremenskom poretku ova tri kulturološka naginjanja i ušao je u trag kineske slabosti za preuranjenu realizaciju konfucijanskog ideala. Njegova komparativna teorija ljudskih kultura popraćena je paralelnom teorijom o tipovima ljudske osobnosti i objavljena je u uvjerenju da će, nakon ispunjenja ekonomskih potreba, doći vrijeme za konfucijansku kulturu i konfucijansko sopstvo.

Feng Youlan, kojeg je raspravljao Lauren Pfister u poglavlju 8, koristio je tehnike moderne logičke analize kako bi razvio filozofski sustav koji je imao za cilj da ispravi i razvije Zhu Xijevu realističku koncepciju principa (*li*) u Novom principijelnom učenju. Poput Xiong Shilija, Feng je pravio jasnu razliku između filozofije i znanosti, ali je temeljio ovu distinkciju na radikalnoj razlikovnosti između dimenzije aktualnosti i dimenzije istine-i-zbiljnosti. Njegovo mišljenje je obezbijedilo prostor za filozofski misticizam koji je utemeljen na intelektualnoj kontemplaciji jedinstva zbiljnosti. Njegova etika i politika je zadržala bit tradicionalnih vrijednosti u kontekstu modernosti. Ova sofistikacija i širina Fengovog sustava priopćeni su detaljnim historijskim razumijevanjem kompleksnosti i raznolikosti kineskog filozofskog mišljenja. Ovo je razumijevanje manifestirano u tri glavne historije kineske filozofije, u kojima je Feng nastojao da rekonstruira argumente koji su ležali u osnovi aforističke i nesustavne površine kineskog filozofskog teksta. Izmjenljive ambicije i naglasci na ovim historijama odražavaju Fengov intelektualni razvitak i njegov okret na materijalizam. Njegovo pristajanje na kinesku modernizaciju i njegova koncepcija istinskog i vjernog podanika legitimnog vladara pribavlja intelektualnu osnovu za njegove neodređene relacije prema maoističkom autoritetu.

He Lin, kojeg je raspravljao Jiwei Ci u poglavlju 9, nastojao je da reinterpretira učenja škole razuma Lu Jiuyuana (1139.-93.), i Wang Yangminga (1472.-1529.) kako bi obezbijedio kineski doprinos univerzalno istinitom hegelijanskom idealističkom sustavu filozofskog mišljenja. Čineći tako, on je imao za cilj da razriješi kinesku modernu kulturnu krizu kroz vraćanje istinskoj filozofiji. On je konstruirao razum objektivno u logičkim terminima radije negoli subjektivno u psihološkim terminima i smatrao je da razum treba biti posve razdružen od kantijanskih *a priori* principa, ili neokonfucijanskog *li*. Poput Hegela, on je smatrao da razum treba biti dinamičan i razvojni prije negoli statičan. Kroz korištenje identiteta supstancije i aplikacije kako bi podrivao distinkcije između razuma i principa i razuma i materije, nastojao je da pomiri tradicije neokonfucijanskih škola razuma i principa. Unutar svojeg idealističkog okvira, pokušao je da dovede kulturu, prirodu, duh i *Dao* u zaseban inteligibilni poredak. Njegov je filozofski univerzalizam sankcionirao jačanje konfucijanske filozofije principa sa istinama koje su eksplicitne u zapadnjačkoj filozofiji, a koje su tek implicitne u kineskoj filozofiji.

Ideološko izlaganje dijalektičkom materijalizmu

Nakon pobjede boljševizma u Rusiji, marksistička je misao počela da dominira kineskim radikalnim mišljenjem. Chen Duxiu i Li Dazhao postali su prvi kineski značajni marksistički teoretičari i utemeljili su kinesku Komunističku partiju sa Mao Zedongom (1893.-1976.) i drugima. Kao prvi partijski lider, Chen je odveo mnoge intelektualce iz ranijih kineskih radikalnih pokreta, kao što je anarhizam, a Lijevi argumenti za međuovisnost moralnih i ekonomskih revolucija utemeljili su marksističko etičko mišljenje u Kini. Politički i društveni komentari Lu Xuna (1881.-1936.), kineskog najvećeg modernog pisca i simpatizera komunističkih partijskih radikalnih ciljeva, pozivali su na popularnu reformu i priznanje demokratskih prava. Zhang Shenfu (1893.-1986.), čiji je prijevod iz 1927. godine djela *Tratatus Logico-Philosophicus* uveo Wittgensteinovu filozofiju u Kinu, nastojao je da integrira filozofiju Konfucija, Bertranda Russella i dijalektičkog materijalizma. Preporod Komunističke partije pod Maom nakon njezinog skorog uništenja pod njezinim urbano utemeljenim vodstvom vodio je godinama borbe i konačne pobjede. Maov populistički i voluntaristički marksizam utemeljio je parametre javne rasprave o širokom nizu predmeta, uključujući filozofiju. Utopijski ciljevi i ideološke krutosti Maova mišljenja korištene su opetovano kako bi ograničile opseg diskusije, iako je Maova teorija kontradikcija mogla napraviti razli-

ku između tolerantnih i opasnih neslaganja. Nametanje ortodoksije je okrljaštilo veći dio potencijalne kreativnosti marksističke teorije. Unatoč tomu, neki su filozofi doprinijeli ozbiljnoj marksističkoj misli i historijskoj ponovnoj procjeni kineske filozofije. Možemo istaknuti utjecaj Guo Moruoa (1892.-1978.), čija je periodizacija kineske filozofije na temelju izmjenljivih načina proizvodnje i njegov sud o filozofima koji su otuda bili progresivni ili reakcionarni, puno doprinio da se oblikuje proučavanje historije filozofije u Kini. Guovo odbacivanje statičke biti kineskog društva i mišljenja doprinijelo je razvitku historijskog razumijevanja, međutim, nametnuti kao ortodoksija, ova su stajališta izobličena i sputala su filozofsko proučavanje.

U trećem odjeljku ovog sveska, fokusiramo se na tri filozofa: Feng Qija (1915.-95.), Zhang Dainiana (1909.-) i Li Zehoua (1931.-). Svi su kreativno heterodoksni u svojim interpretacijama marksizma i njihovoj upotrebi drugih intelektualnih izvora.

Feng Qi, kojega je raspravljao Huang Yong u poglavlju 10, izumio je originalnu filozofiju vrijednosti na temelju daoističkih, konfucijanskih, budističkih, kantijanskih, hegelijanskih i marksističkih uvida. Njegova glavna studija se bavila teorijom mudrosti, koju je on razumijevao kao spoznaju *Dao-a* kao temeljnog principa univerzuma i ljudskog života. Mudrost je pronašla svoju primjenu u našoj spoznaji i praktičnim aktivnostima, te u našem moralnom kultiviranju. Filozofi su imali zadaću transformiranja spoznaje, što zahtijeva pristajanje na predmete i sopstvo, u mudrost, koja posmatra zbiljnost kao cjelinu bez takovrsnih pripojenja. Ova je transformacija otpočela kroz iznenadno prosvjetljenje intelektualne intuicije i pokrenula se iz područja imenovanog u područje neimenovanog. Feng je nastojao da transformira teoriju *Dao-a* u metod i vrlinu. Ove transformacije uključuju dijalektiku: dijalektiku između analitičkih i sintetičkih metoda, dijalektiku između znanja i prakse, dijalektiku između logičkih i historijskih metoda, te dijalektiku između slaganja i neslaganja. Ovo je posljednje dijalektičko kretanje shvatilo pojam neperspektivne, još uvijek neutemeljene, objektivnosti. Fengov prikaz vrline je zahtijevao razumijevanje slobode kao samosvijesti, dobrovoljne i prirodne činidbe, a ova je koncepcija slobode trebala biti zazbiljena u individualnosti.

Zhang Dainian, kojega je raspravljao Cheng Lian u poglavlju 11, bio je inspiriran svojim bratom, Zhang Shenfu, da integrira analitički metod, dijalektički materijalizam i tradicionalnu kinesku filozofiju u istraživanjima središnjih filozofskih problema i historijskih studija, te u razmatranju kulturoloških pitanja s kojima se Kina susreće. Sukladno

Zhangu, filozofija je proučavanje principa prirode i pravila ljudskog života, uz ljudska bića koja su prirodno posmatrana kao prirodne vrste. Materija je temeljna za život i razum, ali Zhang je smatrao pogrešnim da se ideali reduciraju na kategoriju materije. Koristio je distinkciju između korijena i savršenstva kako bi sintetizirao materijalizam i idealizam. U svojim historijskim studijama, Zhang je nastojao da iznese sustavnu narav kineskog mišljenja i pristupao je svojoj zadaći kroz analizu temeljnih kategorija i učenja, radije negoli kronološki. Djelo *A Handbook of Concepts and Categories in Classical Chinese Philosophy* („Priručnik za koncepte i kategorije u klasičnoj kineskoj filozofiji") majstorski je izraz njegovog zrelog razumijevanja kineske misli. Zhang je istraživao materijalističku tradiciju kineske filozofije i interpretirao je njezinu dijalektičku misao i humanističke ideje. Njegove kulturološke studije zalagale su se za sintezu kineskih i zapadnjačkih pristupa čovjeku i prirodi, pojedincu i društvu, te analitičkom i dijalektičkom mišljenju.

Li Zehou, kojega je raspravljao John Zijiang Ding u poglavlju 12, najpoznatiji je zbog svoje estetske misli i interpretacije kantijanske filozofije. Li je naglašavao vodeću ulogu praktične racionalnosti i komplementarnost konfucijanskog i daoističkog mišljenja kroz historiju kineske estetike. U svojoj općoj filozofiji, Li je razvio „antropološku ontologiju" na temelju svojeg prikaza ljudske subjektivnosti. U ovoj post-marksističkoj ljudske subjektivnosti, Li je nastojao da sačuva Marksove temeljne ideje dok se odrekao drugih aspekata marksističke teorije. Smatrao je da se marksistička filozofija mora okrenuti od zadaća kriticizma spram tih ljudskih filozofskih konstrukcija. Dokazivao je da kroz očovječenje prirode, racionalno i društveno u ljudskoj prirodi transformiraju perceptualno i prirodno. Li se koristio mišlju Kanta, Heideggera, Wittgensteina i Foucaulta kako bi objasnio ulogu ljudske subjektivnosti u transformiranju marksizma i kako bi predočio svoju viziju post-marksističke filozofije.

Kasniji razvici i novo neokonfucijanstvo

Nakon 1949. godine, filozofi u Taiwanu i Hong Kongu su bili voljni da obezbijede sustavniju reinterpretaciju tradicionalne kineske kulture i filozofije u svjetlu dubljeg i obavještenijeg razumijevanja zapadnjačke filozofije, napose djela Platona, Kanta i Hegela. Znak ovog pristajanja bila je Deklaracija o kineskoj kulturi iz 1957., koju je obznanio Tang Junyi, Zahan Dongsun, Mou Zongsan i Xu Fuguan, a koja je potaknula Pokret suvremenog novog konfucijanstva.

U četvrtom odjeljku ovog sveska, fokusiramo se na četiri filozofa: Fang Dongmeija (1899.-1977.), Xu Fuguana (1903.-82.), Tang Junyija (1909.-78.) i Moua Zongsana (1909.-95.).

Fang Dongmei, kojega je raspravljao Chengyang Li u poglavlju 13, nastojao je da sintetizira konfucijansku, daoističku, mocističku, budističku i zapadnjačku misao u shvatljiv sustav komparativne kulture i filozofije. On je utemeljio mogućnost individualne mudrosti, integrirajući razum i emociju, na odjelitim tipovima kulturološke mudrosti. Njegov je sustav bio animiran univerzalnom pobudom za život i dao je temeljne uloge konceptima *Dao-a*, harmonije, jedinstva prirode i vrijednosti, te kreativnosti. Naglašavao je značaj *Yijing-a* kao metafizike promjene u konstruiranju prikaza zbiljnosti. Bio je kritičan spram klasične neokonfucijanske misli zbog njezinog uskog isključivanja protivničkih stajališta. Njegovo osjećanje za kulturološki detalj i njegov integrativni okvir dali su njegovom filozofskom izlaganju rapsodijsku snagu. On je shvatao aspekte svijeta, od prirodnog svijeta fizike i biologije do ljudskog psihološkog svijeta, estetike, morala i religije, kao organizirane u hijerarhiji slojeva, ali je svakom sloju dao nereduciranu autonomiju kao dijelu harmonične cjeline.

Xu Fuguan, kojega je raspravljao Peimin Ni u poglavlju 14, predstavljao je nova konfucijanska stajališta na manje sustavan i metafizički način od ostalih koji su razmatrani u ovome odjeljku. On je smjestio tjeskobu u središte kineske filozofske refleksije nasuprot znatiželji kao izvoru zapadnjačke filozofije i nastojao je da je pronađe posljedice ove tvrdnje za razumijevanje ljudskog života i kineskog interesa za srce-razum. Zbog ljudskog utjelovljenja i jedinstva srce-razum, posmatrao je tjelesno prepoznavanje kao konkretan i emocionalno utemeljen metod spoznavanja, kao suštinski aspekt ljudske spoznaje. Njegova znanstvena procjena prethodnih filozofa bila je utemeljena na metodu tjelesnog prepoznavanja i otkrivanju porijekla, ali je jednako tako shvatao tjelesno prepoznavanje kao metod da se otkrije i transformira naša istinska subjektivnost. U svojoj političkoj misli, Xu je dokazivao da, iako je konfucijanska tradicija bila u pomanjkanju demokratske dimenzije, konfucijanske koncepcije utjelovljenog sopstva i prakticiranje vrline su bili spojivi sa demokracijom i nužni za ostvarenje demokracije. On je dokazivao da je Zhuangzijev metafizički pojam *Dao-a*, kada je utjelovljen u životu, postao najbolji predstavnik kineskog estetskog duha kao ostvarenja slobode u jedinstvu između života i umjetnosti.

Tang Junyi, kojega je raspravljao Sin Yee Chan u poglavlju 15, interpretirao je neokonfucijansku misao Lu Jiuyuana (1139.-93.) i Wang

Yangminga (1472.-1529.) i ulogu koju su oni dodijelili razumu u intelektualnom i moralnom kultiviranju. On je nastojao da utemelji ova etička pitanja u učenje o univerzalnoj metafizičkoj i moralnoj supstanciji. Moralni život zahtijeva od nas da budemo nezavisni i da transcendiramo naša aktualna sopstva zazbiljavanjem sebe kao univerzalno racionalne moralne supstancije: etičkog sopstva. Kroz samorefleksivnu i samosvijesnu misao u trenutku, mišljenje može stvoriti moralni svijet, i mi moramo da se odupremo samougađanju. Naša aktualna sopstva možemo transcendirati kroz učestvovanje u moralnim aktivnostima. U središtu njegovog etičkog prikaza su srce-razum i naša sposobnost za osjećanje-prodiranje, koji uključuju spoznaju, emocije i volju. Mi upotrebljavamo osjećanje-prodiranje u odnosu prema devet horizonata koji se bave objektivnim svijetom, samosviješću i transcendencijom subjektivnog i objektivnog. Transcendencija sopstva je tema koja je ujedinila njegova etička i metafizička stajališta. Tang je razumijevao kulture kao različite manifestacije srce-razuma kao etičkog sopstva i zalagao se za superiornost konfucijske nad zapadnjačkom kulturom. Njegov je pojam konfucijanstva, koji uključuje *ren* i jedinstvo, dopustio prostor za demokraciju i reformu kroz biće koje je apstrahovano iz obrasca institucija.

Mou Zongsan, kojega je raspravljao Refeng Tang u poglavlju 16, koristio je svoje duboko razumijevanje kineske i zapadnjačke filozofije kako bi kritizirao one koji su se koncentrirali na moguće usporedbe između kineskih i zapadnjačkih učenja, ili koji su konstruirali kinesko mišljenje unutar strukture koja je formirala pojedina zapadnjačka škola. Nastojao je da preporodi kinesku filozofiju dok je izbjegavao ove interpretativne opasnosti. Nakon rada na modernoj logici, okrenuo se kantovskoj teoriji sopstva i procjeni daoističke, konfucijanske i budističke filozofije. Iako je bio fasciniran Kantom, Mou je razvio svoje mišljenje kroz kritiku kantijanskih tvrdnji. Njegov zreli sustav metafizike morala fokusirao se na ljudska bića kao moralne subjekte koji, za razliku od kantijanskih sopstava, učestvuju u beskonačnom razumu sa stvaralačkom sposobnošću za intelektualnu intuiciju.

S obnovom zvanično sankcionirane konfucijanske filozofije u Kini i zamašnijim kontaktom među filozofima u Kini, Hong Kongu i Taiwanu, novo konfucijanstvo može doprinijeti reintegraciji kineskog filozofskog života nakon politički osnaženih podjela od pola stoljeća. Drugi kineski i zapadnjački utjecaji jednako tako mogu doprinijeti ovoj reintegraciji. Uz to, škole kineske filozofije, od njihovog početka do njihove moderne interpretacije, obezbjeđuju temelj za stapanje sa zapadnjačkom filozofijom

i stajalište sa kojega zapadnjačka filozofija može biti konstruktivno kritizirana. Pod ovim okolnostima, kineski filozofi, koji posjeduju različita stajališta, ali koji dijele kompleksnu intelektualnu kulturu, mogu suptilno pokazati dinamizam i otvorenost za dijalog kako kineska filozofija zauzima svoje mjesto u svjetskoj filozofiji.

Postao sam zainteresiran za suvremenu kinesku filozofiju kroz rad sa Filozofskom ljetnom školom u Kini (The Philosophy Summer School in China: China Britain Australia). Još od 1988., Ljetna je škola održala intenzivne skupove u Beijingu, Tianjinu, Shanghaju, Panyu i Suzhou uz britanske profesore i članove koji su izvučeni iz istaknute mlađe generacije kineskih filozofa. Posljednjih godina, australijsko osoblje i profesori iz Hong Konga i Taiwana također su uzimali učešća. Chung-ying Cheng i ja smo se po prvi puta sreli na konferenciji koju je sponzorirala Ljetna škola. Nekoliko naših suradnika bili su članovi Ljetne škole, ili su uzeli učešća u projektima koji su nastali u Ljetnoj školi. Napose sam zahvalan profesoru Quiju Renzongu i njegovim kolegama sa Instituta za filozofiju, kineskoj Akademiji društvenih znanosti i osoblju Ljetne škole koji su tijekom godina održali instituciju koja je proizvela toliko mnogo prijateljstva i dobre filozofije. Nadam se da će oni posmatrati djelo *Suvremena kineska filozofija* („Contemporary Chinese Philosophy“) kao daljnji produkt našeg zajedničkog rada.

Konačno, želim se zahvaliti Chung-yingu za njegovu erudiciju i prijateljstvo i našim suradnicima za njihov entuzijazam i naporan rad. Vjerujem da će čitatelji polučiti puno toga kao što sam i sam polučio iz njihovih nastojanja.

Suvremeni trendovi u kineskoj filozofiji i Kina i Zapad[65]

Raspravljati ćemo suvremene trendove u kineskoj filozofiji u Kini i na Zapadu. Ova je podjela važna zbog nesporedne budućnosti pošto se kineska filozofija oslobađa od ideološkog razdoblja i ulazi u eru globalizacije. U djelu *Modernization and Globalization of Chinese Philosophy* („Modernizacija i globalizacija kineske filozofije") (1973.), zauzimao sam se za jasno i racionalno artikuliranje kineskih filozofskih koncepata, teza i teorija kako bi se omogućilo kineskoj filozofiji, koja odražava duboko ukorijenjene kulturne vrijednosti i temeljna iskustva naroda, da učestvuje u globalnim filozofskim razmjenama. Historija se izražava u vrijednostima naroda koji je stvorio tu historiju, međutim, vrijednosti različitih naroda moraju se razumijevati u zajedničkom jeziku racionalne deskripcije i objašnjenja. Javno izjašnjenje za ovaj zajednički jezik je ono što nazivam modernizacijom. Komunicirati i izvršiti utjecaj na druge u interkulturalnom i globalnom uokvirenju jeste ono što nazivam globalizacijom.

Kako bi uzela učešća u modernizaciji i globalizaciji, kineska filozofija mora započeti sa nekoliko filozofa čije duboko razumijevanje čuva i razvija kinesku filozofiju. Na temelju ovog standarda, kineski filozofi u Kini su započeli modernizaciju nakon početka politike otvaranja i reforme 1979. godine. Što se tiče globalizacije kineske filozofije, moramo posmotriti napore prekomorskih kineskih filozofa. Godine 1985., na konferenciji o Xiong Shiliju u Kini, modernizacija i globalizacija su se susreli. Prekomorski i filozofi iz Kine su se susreli po prvi puta kako bi raspravljali značajne doprinose Xiong Shilija, jednog od utemeljivača suvremenog ili novog neokonfucijanstva.

Prvo ćemo obratiti pozornost na suvremene filozofske razvitke u Kini, a potom raspraviti nedavne doprinose kineskih filozofa na Zapadu, koji su još od 1990. godine stvorili diskurs suvremene kineske filozofije

65 Naslov izvornika: *Contemporary Chinese Philosophy*, ed. Chung-Ying Cheng i Nicholas Bunnin, Blackwell Publishers, 2002., str. 349-364. Vidjeti naš intervju sa profesorom Chengom za reviju Odjek.

koji je jednako tako izvršio utjecaj na kolege u Kini. Neki od ovih prekomorskih kineskih filozofa su poznati kao treća generacija novog neokonfucijanstva.

Razvoj kineske filozofije u Kini

Godine 1985., grupa vodećih kineskih intelektualaca sa Pekinškog Sveučilišta pod vodstvom Lianga Shuminga, Ji Xianlina i Tanga Yijijea, osnovala je Međunarodnu akademiju kineske kulture (the Ineternational Academy of Chinese Culture), koja je bila prva oformljena obrazovna grupacija u Kini od osnivanja Narodne Republike. Akademija je imala za cilj da promovira proučavanje kineske filozofije kao kulturne filozofije i proučavanje komparativne filozofije kako bi se povećalo razumijevanje kineske tradicije i suvremenog Zapada. Akademija je nastavila nedovršenu misiju racionalnog prosvjećivanja koje je potaknuto pokretom Četvrti maj, misiju koja je bila prekinuta japanskom invazijom, antijapanskim ratom, te kasnijim građanskim ratom između nacionalista i komunista. Rad Akademije je obnovio zanimanje kineskih intelektualaca i šire javnosti za procjenu tradicije kineske filozofije, te za ponovnu procjenu njihovog razumijevanja Zapada. Drugdje sam raspravljao uloge marksizma i konfucijanstva u stapanju tradicije sa modernošću u transformiranju predmoderne Kine u novi modernizirajući entitet. Ovdje ću raspravljati tri trenutno aktivna kineska filozofa čije djelo indicira trendove za budućnost. Mnogi drugi su vrijedni razmatranja, međutim, ovi učenjaci predstavljaju vitalnost i viziju najrecentnije kineske filozofije u Kini.

Ye Xiushan (1935.-)

Rođen u provinciji Jiangsu, Ye je obrazovan na Pekinškom Sveučilištu i član je Instituta za filozofiju Kineske akademije društvenih znanosti od 1977. Posjetio je State University of New York u Albanyju u periodu 1980.-82. i Balliol College, Oxford 1988.

Ye je prvenstveno dao svoj doprinos na području grčke filozofije, koja je u Kini proučavana još od 1930-ih. On je doprinio i proučavanju sokratovske i predsokratovske filozofije i istraživao je kako je pitagorejstvo transformiralo ranu jonsku školu naivnog materijalizma u elejsku školu apstraktne onologije jedinstva koju su slijedili Empedokle i Anaksagora, a koja je predstavljala sukob između objektivnosti i subjektivnosti, *logos-a* i *ousia-e*. Ye je pokušao da razumije kako su Sokrat i Platon počeli da formuliraju filozofska pitanja usredsređujući se na znanje i vrlinu. Kod

Sokrata, znanje je vrlina koja zahtijeva praksu, međutim, kod Platona traženje znanja postaje spekulativni poduhvat duše koji onačava transcendenciju moralnosti kroz filozofiju. Ye je uspoređivao porijekla grčke filozofije sa proučavanjima kineske filozofije, napose porijeklima daoizma, kako bi pokazao raznoliku motiviranost i obrasce razvitka zapadnjačkih i kineskih filozofskih tradicija. Prepoznavanje ove razlikovnosti je važan korak prema uzajamnom razumijevanju i uzajamnom obogaćenju.

Ye se jednako tako zanimao za modernu zapadnjačku filozofiju. Isticao je Kantovu *Kritiku čistog uma* kao prekretnicu od moderne zapadnjačke filozofije u suvremenu zapadnjačku filozofiju, koja je kulminirala u analitičkoj rekonstrukciji univerzalnog logičkog jezika u Wittgensteinovom *Tractatusu*. Ye je također prepoznao Husserlovu fenomenologiju kao proizvod analitičkog Kantovog duha koji je vodio Heideggerovom egzistencijalizmu. Kod Heideggera, Ye shvaća transcendenciju zapadnjačke filozofske tradicije. Heidegger otkriva da je značenje u našem iskustvu svijeta nesvodivo i da je uvedeno u razvitak hermeneutičkog mišljenja. Za Yea, čak je i značajnije Heideggerovo postignuće ujedinjenja poezije, filozofije i historije, te raskidanje od odvajanja ovih područja u tradicionalnoj zapadnjačkoj filozofiji. Štoviše, Ye nije raspravljao važnost Hiedeggerovog postignuća za kinesku filozofiju, koja nikad nije odijelila filozofiju od historije i književnosti.

Jin Wulun (1937.-)

Rođen u provinciji Zejiang, Jin je studirao modernu kemiju na Kineskom Sveučilištu za znanost i tehniku. Potom je studirao dijalektiku prirode i filozofiju znanosti i pridružio se Institutu za filozofiju Kineske akademije znanosti.

U djelu *New Theory on the Divisibility of Matter* („Novoj teoriji djeljivosti materije") Jin dokazuje da je struktura materije proces zazbiljavanja održivih kvaliteta. On je odvojio dva glavna principa iz tradicionalne kineske filozofije za svoju interpretaciju materije, tj. princip holizma i prirodnog postanka. Koristeći ova dva principa, on je odbacio tradicionalni zapadnjački mehanički model materije i zalagao se za dijalektičko i organsko razumijevanje materije kao procesa postanka, transformacije i utrnuća. Njegov je holizam jednako tako inspiriran djelom Thomasa Kuhna o promjenama paradigme i znanstvenim revolucijama. Jin se nada da će razriješiti sukob između humanizma i znanosti kroz holističku globalnu svijest koja uključuje uvide različitih tradicija. Trenutačno je anagažiran u objedinjavaju društvenih i prirodnih znanosti kroz multidisciplinaran pristup.

Chen Lai (1952.)

Chen je odrastao u Beijingu i studirao je na Pekinškom Sveučilištu. Nakon doktorata kojeg je polučio 1985., ostao je na Pekinškom Sveučilištu da predaje kinesku filozofiju. Studirao je na Harvardu, Hong Kongu, Koreji i Japanu i sada je profesor filozofije na Pekinškom Sveućilištu i tajnik Međunarodnog društva za kinesku filozofiju.

Chen je proučavao Song-Ming neokonfucijanstvo i razvitak novog neokonfucijanstva od pokreta Četvrti maj. U djelu *Zhu Xi zheuxue yen jiu* (2000.), Chen nudi podrobnu analizu razvitka Zhu Xijeve filozofije ljudske prirode i razuma, napose načine na koje je Zhu Xi nastojao da ustanovi izvornu i konačnu zbiljnost prirode-razuma. Chen je dokumentirao evoluciju i transformaciju Zhu Xijevih stajališta u različitim periodima. Chen je također objavio tekstualno-kritičku studiju i kronologiju preko 3.000 Zhu Xijevih pisama.

U djelu *You Wu Zhi Jing: Wang Yangming Zhexue De Jing Shen* (1991.), Chen je iznio Wangovo učenje o četiri sentencije s mnogo dubokih uvida. On shvata Wang Yangmingov prikaz odsustva dobra i zla razuma kao odraz Zhong Yongovog pojma duhovne slobode i Cheng Haovog pojma obujmljivanja svih stvari bez ometanja osjećanja. Prema ovoj interpretaciji, Wangov pokušaj da ide ponad dobra i zla nije povratak daoizmu, već povratak klasičnom konfucijanstvu, u kojemu smo slobodni da se brigamo za sve ljude i sve stvari u svijetu. U Wang Yangmingu, Chen shvata jedinstvo izvorne zbiljnosti i njezinih zadaća, te predstavljanje mentalnog razumijevanja zbiljnosti.

U analiziranju mišljenja Zhu Xija i Wang Yangminga, Chen je promovirao proučavanje kineske filozofije kao modernog filozofskog projekta. Njegova studija jednako tako reflektira njegovu prokonfucijansku orijentaciju. Kao učenjak koji pripada izgubljenoj generaciji Kulturne revolucije, Chen simbolizira optimističnu obnovu kineske konfucijanske tradicije pod utjecajem ranijeg neokonfucijanstva. U bavljenju konfliktom između modernog Zapada i kineske tradicije, Chen naglašava značaj učenja iz tradicije i korištenje tradicije kao izvora za modernizaciju. Oni ne vidi ništa krajnje prekinuto između tradicije i moderniteta. Kao kulturološki konzervativac, on želi da sačuva tradicionalne vrijednosti kulture kao sredstva pribavljanja društvene stabilnosti u nasilno mijenjanom društvu. On shvata tradiciju kao izvor nacionalnog duha i zalaže se da *dao* uključuje najbolji duh i ljudsku vrijednost.

Razvoj kineske filozofije na Zapadu

Ne možemo razumjeti kinesku filozofiju bez razumijevanja historije proučavanja kineske filozofije na Zapadu. Kineska filozofija je bila poznata Zapadu još od sedamnaestog stoljeća kada su jezuiti otišli u Kinu i došli u kontakt sa intelektualcima i učenjacima. Jezuiti su željeli da preobrate kineske intelektualce na kršćansko vjerovanje, međutim, oni su također zadobili znanje o kineskoj filozofiji, napose konfucijanskoj filozofiji. Oni su prenijeli ono što su naučili o konfucijanskim klasicima unutar svojeg reda, kao i drugim učenjacima u Europi. Sredinom sedamnaestog stoljeća, djelo *Confucius the Philosopher* („Filozof Konfucije") objavljeno je i ono je potaknulo zanimanje za kinesku učenost. Osobito je Leibniz spomenuo ovu knjigu, a jednako tako je bio u korespondenciji sa jezuitom paterom Buvetom u Kini. Preko Buveta, Leibniz je naučio o heksagramima i binarnom sustavu brojeva u djelu *Yijing*. Tijekom narednog stoljeća, kineska je filozofija privlačila komentare mnogih filozofa u Njemačkoj, Francuskoj i Engleskoj.

Znastveno podučavanje u klasičnoj grčkoj i srednjovjekovnoj filozofiji opskrbilo je jezuite za raspravljanje konfucijanskih učenja te da proširе svoje vlastito učenje, međutim, kontroverza oko inicijacije iz osamnaestog stoljeća odvela je Katoličku Crkvu tome da obuzdaju svoje sljedbenike u Kini od pridržavanja konfucijanskih rituala i obožavanja predaka, a razmjene ideje između kineskih učenjaka i jezuita su naprečac okončane. Zapadnjački učenjaci su izgubili mogućnost da spoznaju kinesku kulturnu i filozofsku tradiciju, te da uvedu zapadnjačku tradiciju u Kinu.

Naredna dva stoljeća, tek nekolicina učenjaka i misionara u Europi je posjedovala znanje o kineskoj filozofiji, a njezino istinsko značenje je bilo počesto pogrešno interpretirano. Kant, Rousseau i Hegel su kritikovali kinesku filozofiju na temelju velikog nerazumijevanja. Nije bilo novih tekstova koji bi se čitali o kineskoj filozofiji i nije bilo protumačitelja kineske filozofije. Nijedan učenjak nije imao istinsko znanje o kineskoj filozofiji i nije bilo učenjaka koji bi mogao raspravljati pitanja u kineskom i zapadnjačkom kontekstu, a da ne spominjemo procjenu zapadnjačke filozofije sa kineskog stajališta.

Situacija se nije popravila sve dok Bertrand Russell i John Dewey nisu počeli da predaju u Kini 1919.-21. Nijedan kineski filozof nije nastojao da raspravlja filozofska pitanja sa njima sa kineskog stajališta. Ovo nije iznenađujuće, jer u to vrijeme su tradicionalnu kinesku filozofiju ki-

neski intelektualci naširoko prognali, i tek je nekolicina učenjaka mogla argumentirati u zapadnjačkom filozofskom diskursu. Hu Shi, Feng Youlan i Jin Yuelin željeli su da promoviraju zapadnjačku filozofiju, a ne da se zalažu za kinesku filozofiju. Xiong Shili i Liang Shuming, koji su bili usred filozofske transformacije iz tradicije u modernitet, nisu bili spremni da se konfrontiraju sa Zapadom.

Krajem devetnaestog pa do sredine dvadesetog stoljeća, kineska je filozofija proučavana na Zapadu u fosiliziranom obliku tekstova koje su sa kineskog prevodili sinolozi koji nisu imali filozofskog obrazovanja i koji su specijalizirali u antičkoj kineskoj kulturi. Dva najpoznatija sinologa su bili James Legge, koji je preveo sva glavna djela klasičnog konfucijanstva na engleski, i Richard Wilhelm, koji je preveo *Yijing* i *Daodejing* na njemački jezik. Oni su učinili veliku uslugu uvođenjem kineske filozofije na moderni Zapad, ali su njihovi komentari otkrili njihovu kršćansku pozadinu umjesto živih tradicija i aktualnih pitanja zapadnjačke filozofije. Kinesku filozofiju je proučavala kao historijsku zabilješku minule tradicije nekolicina Europljana i američkih sinologa. Kao „kineska misao" ili „kineska intelektualna historija", ona je proučavana na odsjecima za azijske studije, ili odsjecima za historiju umjesto odsjeka za filozofiju.

Osnaživanje ovog razmatranja kineske filozofije bio je mit koji je trebao pokazati da kineska filozofija nije uopće filozofija, jer nije izražena u istom obliku kao zapadnjačka filozofija. Zapadnjačka je filozofija sustavna, argumentirana, logički predočena i raspravljana u terminima strogo definiranih pitanja i teza. Ona posjeduje raznolike i nove pozicije koje su slobodno istraživane iz logičkih i metafizičkih perspektiva. Bliski odnos između filozofije, religije i znanosti su dobro demarkirani. Nasuprot tomu, obilježja koja karakteriziraju zapadnjačku filozofiju nisu dobro artikulirana, niti strogo distingvirana u kineskoj filozofiji. Međutim, ovo ne znači da kineska filozofija manjka logičkim diskursom i jasno iskazanim tezama. Argumenti mogu biti indicirani i razumljeni jasno i aluzivno, a rasprave se mogu voditi tijekom razmaka od više stotina godina. Zbog načina na koji se kineski jezik razlikuje od zapadnjačkih jezika, njegova sugestivna moć, značenje i ukazivanje su počesto skriti. Međutim, ove varijacije u stilu izražavanja ne impliciraju da je kineska filozofija u pomanjkanju pozicija, noviteta, kritike, ili metoda. Čak i danas, neki zapadnjački filozofi tvrde da ne postoje koncepti morala i istine u kineskoj filozofiji. Ovo parokijalno stajalište umanjuje čovječnost i koncepte istine i morala kroz njihovo sagledavanje kao onih koji su ukorijenjeni u osnovi i predrasudi jedne kulture ili naroda.

Nakon pokreta Četvrti maj, kineski su se filozofi obrazovali u univerzalnom jeziku argumentacije i diskursa i fokusirali su se na prijeporna pitanja i pozicije. Oni su proučavali zapadnjačku filozofiju i metode analize i koristili su ove kako bi rekonstruirali kinesku filozofsku tradiciju. Od početka dvadesetog stoljeća, zapadnjačka je filozofija apsorbirana u Kini brže nego što je kineska filozofija proučavana na Zapadu. Dobri primjeri kineske recepcije zapadnjačke filozofije se pronalaze kod Kang Youweija, Liang Qichaoa i Wang Guoweija. Ovi su kineski filozofi pokušali da se uhvate u koštac sa suvremenim trendovima u zapadnjačkoj filozofiji. Otuda su Bergson i Dewey prevedeni na kineski jezik i njihovo je mišljenje doprinijelo formiranju nove kineske filozofije i rekonstruiranju tradicionalnih sustava filozofije. Xiong Shili i Liang Shuming su, na primjer, koristili Bergsona kako bi promovirali svoje razumijevanje kineske i zapadnjačke filozofije. Uz Fang Dongmeija, Mou Zongsana i Tang Junyija, razvijeno je kritičko stajalište prema pojedinim zapadnjačkim filozofima.

Zapadnjačka filozofska djela koja su proučavana u modernoj Kini transformirala su jezik kineske filozofije i pomogla da se otkriju uvidi tradicionalne kineske filozofije. Konačno, suvremeni kineski filozofi su uzmogli da održe žive razgovore sa zapadnjačkim filozofima kao kolegama i partnerima. Takovrsan dijalog i razgovor desio se već 1935. na Sveučilištu Hawaii-Manoa, jer su dr. Charles Moore i dr. Wing-tsit Chan osjetili potrebu da okupe zajedno filozofe sa Istoka i Zapada kako bi raspravili temeljna filozofska pitanja iz perspektiva glavnih kulturoloških tradicija. Kineska filozofija, kao jedna od ovih tradicija, po prvi puta je artikulirana, raspravljana i debatirana među kineskim i zapadnjačkim filozofima osobno. Fang Dongmei, Mou Zongsan, Tang Junyi, Wing-tsit Chan, Shu-hsien Liu i ja smo participirali na narednim East-West filozofskim konferencijama iz 1965. i 1970.

Nedavni razvoj kineske filozofije na Zapadu može otkriti porijeklo u Međunarodnom društvu za kinesku filozofiju (ISCP), kojeg sam osnovao 1965. na Sveučilištu Hawaii-Manoa, te u *Journal of Chinese Philosophy* („Časopisu za kinesku filozofiju"), kojeg sam osnovao 1972. U oba slučaja, ove su organizacije bile motivirane dvama razmatranjima: prvi, veliki resursi kineske filozofske mudrosti trebaju biti revidirani i sustavno predočeni; drugi, participiranje u East-West dijalogu omogućiti će kineskoj filozofiji da postane aktivna snaga u obogaćivanju svjetske civilizacije i ljudskog društva. Tražio sam priznanje kineske filozofije na Zapadu kao žive tradicije filozofskog mišljenja i restauraciju kineske filozofije na pri-

kladnom mjestu u svijetu žive filozofije, a ne samo prosto predočavanje ili opetovanje tradicije.

Ne možemo opisati razvoj kineske filozofije na Zapadu tijekom posljednje tri decenije bez prispominjanja pojedinih kineskih filozofa. Također, moramo spomenuti filozofe koji nisu kineskog porijekla, a koji su uvelike doprinijeli proučavanju kineske filozofije.

Wing-tsit Chan (1901.-94.)

Wang-tsit Chan je doktorirao iz kineskih studija 1929. na Harvardu i prvo je predavao na Sveučilištu Hawaii-Manoa, a potom na Darmouth College-u kao profesor kineske kulture i filozofije do povlačenja u mirovinu. Istakao se kao veliki prevoditelj kineskih filozofskih djela. Njegovo klasično djelo *Source Book in Cinese Philosophy* (1963a) publiciralo je odjeljke glavnih filozofskih tekstova od antičkih vremena do djela Xiong Shilija. Djelo *Instructions for Practical Living* („Instrukcije za praktični život") (1963b), njegov prijevod Wang Yangmingovog *Chuan Xilu*, hvata racionalni metod razumijevanja i transformiranja ljudskog sopstva u neokonfucijanskoj tradiciji. *Reflections on Things at Hand* („Refleksije o stvarima pri ruci") (1967.), njegov bilješkama popraćeni prijevod Zhu Xijevog djela *Jinsi Lu*, pokazuje njegov zreli stil prevođenja. Oba djela su važna za uvođenje neokonfucijanske misli na Zapad. Uz ova dva prijevoda, Chan je vjerovao da će proučavanje konfucijanstva na Zapadu prerasti u proučavanje neokonfucijanstva. Nažalost, još uvijek nemamo prijevode ovog standarda drugih glavnih filozofskih tekstova, te moramo prepoznati jedinstven Chanov utjecaj u promoviranju studija kineske filozofije.

Chan je smatrao da je kineska filozofija u biti humanističkog karaktera i kritikovao je kinesku metafiziku kao jednostavnu i nesustavnu. Dokazivao je da se kineska filozofija kreće od metafizike do socijalne i moralne filozofije, ali da je razvoj kineske filozofije obrnut. Smatrao je da moramo uvesti zapadnjačku logiku i znanost kako bismo konsolidirali kinesku metafiziku. Ono što je smatrao pod kineskom metafizikom u dokazivanju njezine kompatibilnosti sa zapadnjačkom logikom i znanošću ostaje biti nejasno.

Među svojim više specijalističkim studijama, Chan je napisao koristan rad o značenju konfucijanske dobrohotnosti (*ren*), izvlačeći razvoj *ren*-a od Konfucija do danas. On je razumijevao *ren* kao temeljni koncept konfucijanstva: *ren* kao ukupna vrlina kod Konfucija; *ren* kao ljubav; *ren* kao univerzalna ljubav; *ren* kao priroda i princip; *ren* kao ono što oblikuje

naše tijelo s nebom, zemljom i svim stvarima; ren kao kreativna vitalnost; *ren* kao vrlina srca-razuma i princip ljubavi. Slično, on je obezbijedio historijski sinopsis značenja principa (*li*) u neokonfucijanskoj filozofiji.

Chan se posvetio proučavanju Song-Ming neokonfucijanstva. Imao je poseban respekt za Zhu Xija i smatrao ga je najutjecajnijim kineskim filozofom nakon Konfucija. Sukladno Chanu, Zhu Xi je utemeljio tradiciju konfucijanskog *dao*-a i otvorio je novi pravac učenja kroz istraživanje stvari. Za Chana, Zhu Xi je također bio važan za objedinjavanje filozofije, religije i etike u jedan sustav, iako Chan nije pokazao kako se ovo integriranje desilo. Chan je bio filozofski učenjak prije negoli zapravo filozof. On nije razvio nove uvide u konfucijanski *ren*, ili nekonfucijanski *li*. Za razliku od svojih kasnijih kolega, on nije imao zaleđe u zapadnjačkoj filozofiji i nije pribavio sustavnu uporednu studiju kineske i zapadnjačke filozofije.

Chung-ying Cheng (1935.-)

Chung-ying Cheng (*Cheng Zhongying*) rođen je u Nanjingu i otišao je na Taiwan 1949., gdje je magistrirao na Nacionalnom Taiwan Sveučilištu 1956. Doktorirao je iz filozofije na Sveučilištu Harvard 1964., a odbranio je radnju pod naslovom: *Peirce's and Lewis's Theories of Induction* (objavljena 1966.). U ovom djelu, zalagao se za logičku pouzdanost empiričke spoznaje. Godine 1971., objavio djelo je *T'ai Chen's Inquiry into Godness* („T'ai Chenovo istraživanje dobra"), koje je bilo prva studija o Dai Zhenu uz prijevod njegovog djela *Yuanshan* na engleski jezik. Tijekom svoje akademske karijere, predavao je na Sveučilištu Hawaii-Manoa, gdje je profesor filozofije od 1972., a bio je gostujući profesor na mnogim sveučilištima u SAD-u, Aziji i Europi.

Chengovo djelo je bilo fokusirano na prirodu zapadnjačke filozofije; *Yijing* i porijeklo konfucijanstva i daoizma kao komplementarne aspekte kineske filozofije; analitičku rekonstrukciju kineske filozofije; ontologiju i ontološki utemeljenu kozmologiju (onto-kozmologiju) i etiku (onto-etiku) konfucijanstva i neokonfucijanstva; teoriju ontološki utemeljene hermeneutike (onto-hermeneutike) kao pandana zapadnjačkoj hermeneutici; te objedinjavanje etike i teorija menadžmenta.

U djelu *Choice at the Crossroads of the Century: On Integration and Fusion of Chinese and Western Philosophies* („Izbor na prekretnici stoljeća: O integriranju i spajanju kineskih i zapadnjačkih filozofija") (1991a) shvatio je cjelokupnu historiju zapadnjačke filozofije kao proces diferenciranja škola koji se desio kroz svjesnu reviziju i revoluciju u metodama pristupa. Usprkos pitanjima koja su potaknuta u svezi s metodom kod

Heideggera i Gadamera, glavni trend u zapadnjačkoj filozofiji ostaje biti metodološki. Nasuprot tome, kineska je filozofija orijentirana na unificirajuću i holističku viziju zbiljnoti koja uključuje postojanost i promjenu, koja se održala kroz njezinu historiju. Otuda, u širokom smislu kineska je filozofija prvenstveno više ontološka (ili onto-kozmološka) nego metodološka. Zbog postojanosti ovog onto-kozmološkog izručenja, epistemologija, etika, estetika, te čak i politika u kineskoj filozofiji nisu odvojeni od duboko ukorijenjenog onto-kozmološkog razumijevanja.

U djelu *New Dimensions of Confucian/Neo-Confucian Philosophy* („Nove dimenzije konfucijanske/neokonfucijanske filozofije") (1991b) on pravi razliku između racionalnosti i „prirodnosti" kako bi objasnio razlikovnost između zapadnjačke i kineske filozofije. Pojam prirodnosti je namjeravan tako da opiše kako je konfucijanstvo i neokonfucijanstvo dalo doprinos uvidu u ljudska bića koji odražava prirodu krajnje zbiljnosti. U nedavno objavljenim djelima (*Origins of Chinese Philosophy*/"Porijekla kineske filozofije" i *On Guan as Onto-Hermenutics*/"O Guanu kao ontohermeneutici"), on se usredsredio na pojam *guan*-a (razumljivo posmatranje – kontemplacija) u *Yijing*-u kao iskustvu jedinstva cjeline i dijela u promjeni koja vodi razumijevanju *dao*-a koji je konačno prepoznat u konfucijanstvu i daoizmu. Ovo zajedničko utemeljenje u primodrijalnom iskustvu *dao*-a objašnjava komplementarnost konfucijanstva i daoizma. Također, ovo je osnova za dijalektiku harmoniziranja koje nastavlja da inspirira moderne kineske filozofe u njihovim nastojanjima da objedine ontologiju sa razumom i analizom zapadnjačke filozofije.

On je predložio „analitičku rekonstrukciju" kineske filozofije utemeljenu na konceptualnoj analizi izvornog teksta i našeg otkrića novog značenja, nove istine, ili novog aspekta zbiljnosti kroz refleksiju i integriranje razumijevanja onto-kozmologije *dao*-a. Stoga, za Chenga analitička rekonstrukcija mora također biti ontološka, jer moramo započeti sa nekim predrazumijevanjem zbiljnosti. Njegovo je glavno zanimanje bilo da rekonstruira onto-kozmologiju zbiljnosti i onto-etiku ljudske naravi i ljudske volje u konfucijansko-neokonfucijanskom kontekstu. On posmatra konfucijanstvo više kao filozofiju nego religiju, čak iako prepoznaje religijski i duhovni unos konfucijanske filozofije.

On ima razumijevanja za ciljeve Xiong Shilija i Mou Zongsana, ali shvata potrebu da se ide preko njihovih sadašnjih sustava. Na primjer, on se razlikuje od Mou Zongsana kroz tretiranje djela Zhu Xija kao glavne struje razvoja prirode i razuma kako su je predočili Xunzi i Mencije. On se jednako tako razlikuje od Moua u kazivanju o onto-etici odvojito od me-

tafizike morala i kroz ukazivanje na onto-moralno-hermenutički krug u prakticiranju i razumijevanju konfucijanske i neokonfucijanske filozofije.

Antonio Cua (1932.-)

Antonio Cua (Ke Xiongwen) rođen je na Filipinima. Polučio je doktorat na Sveučilištu California-Berkeley za disertaciju o Richard Pricesovoj etičkoj teoriji i zadržao je svoje zanimanje za etičku analizu i etičku teoriju tijekom svoje karijere. Njegovi su rani članci fokusirani na etiku moralnog agenta i kasnije su objavljeni u njegovoj knjizi *Dimensions of Moral Creativity* („Dimenzije moralne kreativnosti“) (1978.). Ova je knjiga ponudila pionirsku studiju o konfucijanskom pojmu *junzi*-ja kao paradigmatičnog i primjerenog pojedinca i razmatrala je kako moralni agent može premostiti jaz između svoje moralne spoznaje tradicije i svojeg djelovanja. Cua je raspravljao tri dimenzije etičke prakse prema kojoj moralni agent može napraviti kreativne doprinose: egzemplar, ponovnu uspostavu i ideal.

U istom ovom periodu, Cua je istraživao Xunzijevu filozofiju argumentiranja i ljudske naravi, a istraživao je i daoističku etiku. U djelu koje je objavljeno 1985., nastojao je da konstruira konfucijansku teoriju etičkog argumentiranja kod Xunzija. Godine 1992., objavio je djelo *The Unity of Mind and Action* („Jedinstvo razuma i djelovanja“), studiju o razvoju konfucijanske moralne epistemologije koja reda poželjne kvalitete agenata, standarde komeptencije, prirodni i moralni jezik, opravdanje, te dijagnoze pogrešnih etičkih uvjerenja.

Cuina zbirka eseja *Moral Vision and Tradition* („Moralna vizija i tradicija“) (1998.) obezbijedila je konceptualnu analizu razvoja mnogih aspekata kineske moralne filozofije. U nastojanju da formulira konfucijansku etiku vrline, Cua je potaknuo brojna značajna pitanja umjesto da obezbijedi etički sustav. Propitivao je ulogu tradicije u formuliranju konfucijanske etike i nastojao je da razvije konceptualni okvir kako bi prilagodio temeljne konfucijanske pojmove, kao što su *dao* i *ren*. Također, razmatrao je načine razvitka ovih pojmova kako bi udovoljio zahtjevima normativnog reguliranja u razvijanju modernog života. Ova pitanja dotiču problem inkorporiranja konfucijanskih uvida u globalnu ili interkulturalnu etiku. Cua je predložio temeljna pravila za razrješenje interkulturnih konflikta, uključujući principe nepreskriptivnosti, kulturnog integriteta, uzajamnosti, proceduralne pravde, korigiranja i ponovnog razmatranja. Ova korisna pravila potrebuju daljnju raspravu kako bi se odredila njihova koherentnost i aplikatibilnost.

U odnosu prema svom programu formuliranja konfucijanske vrijednosne etike, Cua je postavio pitanje o tome da li pozivanje na historiju ili tradiciju konstituira suštinsku komponentu etičkog argumentiranja. Zanimljivo je primijetiti da se nakon pokreta Četvrti maj, tek nekolicina konfucijanskih ili neokonfucijanskih filozofa pozvala na historiju ili tradiciju kao temelj za valjanost konfucijanske etike. Većina odbrana konfucijanske etike je započela u obliku pozivanja na deskriptivni ili normativni prikaz ljudske naravi. Konfucijanski filozofi kao što su Mencije, Zhu Xi i Wang Yangming počesto su navođeni kako bi obezbijedili osnove za teoretska opravdanja, a ne za historijsko opravdanje.

Fu Weixun (1933.-96.)

Fu Weixun (*Charles Fu*) magistrirao je na Nacionalnom Taiwan Sveučilištu, a polučio je doktorat iz filozofije sa Ohio State Sveučilišta. Predavao je na Nacionalnom Taiwan Sveučilištu prije nego što se pridružio Odsjeku za religiju na Temple Sveučilištu. Posvetio se proučavanju i predavanju kineskog budizma i kineskih religija. Objavljivao je i uređivao djela o kineskoj religiji i eseje na engleskom i kineskom o različitim predmetima, koji se nižu od marksističke etike, zen budizma i onog što on naziva „kreativnom hermeneutikom". Sukladno ovom pojmu, značenje teksta je otvoreno za različite stupnjeve kreativne interpretacije. Nije mogao da razvije svoja stajališta u potpun sustav prije svoje prerane smrti 1996. Pred samu smrt, okrenuo se proučavanju smrti kao predmetu za filozofsko i religijsko mišljenje. Ovo je djelo potaknulo veliko zanimanje među kineskim budistima u Taiwanu.

Liu Shuxian (1934.-)

Liu Shuxian (*Shu-hsien Liu*) pripada istoj generaciji kao Chung-ying Cheng i Fu Weixun. Liu je magistrirao na Nacionalnom Taiwan Sveučilištu i njegovom Institutu za filozofiju. Doktorat je polučio na Sveučilištu Southern Illinois 1966. i predavao je na istom Odsjeku. Godine 1981., preselio se u Hong Kong i postao profesor i šef Odsjeka za filozofiju Kineskog Sveučilišta u Hong Kongu. Nakon povlačenja u mirovinu, preselio se na Academia Sinica u Taipeiju. Liu je služio kao predsjednik Međunarodnog društva za kinesku filozofiju.

Liu dijeli svoj filozofski razvoj na tri perioda. Od 1955. do 1964., objavljivao je knjige o književnoj procjeni, te semantici i istini. Istraživao je zapadnjačku filozofiju i kulturu, te uspoređivao kineska i zapadnjačka

stajališta o metodi. Od 1964. do 1978., dovršio je svoju disertaciju o Paulu Tillichu i utemeljio budući smjer svojeg rada. Objavljivao je eseje u časopisima *Philosophy East and West* i *Journal of Chinese Philosophy.* Njegova se zanimanja fokusiraju na istraživanje konfucijanske i neokonfucijanske filozofije religije. Također, kritički je komentirao zapadnjačke filozofe i objavio je dvije zbirke eseja. Od 1978. do 1992., razvio je dublje zanimanje za budućnost kineske kulture i razmišljao je o problemima modernizacije u Kini.

Glavno postignuće njegovog filozofskog djela bilo je objavljivanje *Development and Completion of Zhu Xi's Philosophical Ideas* („Razvitak i dovršenje Zhu Xijevih filozofskih ideja“) (1982.). Godine 1986., otišao je na Far East Institut za filozofiju u Singapuru zbog istraživanja i objavio je studiju o Huang Zongxiju. Ova djela pokazuju Liuov razvitak kao suvremenog neokonfucijanca koji dijeli brojne uvide sa Xiong Shilijem i Mou Zongsanom. Smatra se predstavnikom treće generacije suvremenih neokonfucijanaca.

Tang Liquan (1935.-)

Rođen u Hong Kongu, Tang Liquan (Lik-kuen Tong) studirao je ekonomiju na New York Sveučilištu, ali je potom prešao na studij filozofije na New School for Social Research. Predavao je filozofiju na Fairfield Sveučilištu, Connecticut i bio je predsjednik Međunarodnog društva za kinesku filozofiju.

U svojemu djelu *Between Zhouyi and Whitehead: Introduction to the Philosophy of Field-Being* (Između Zhouyija i Whiteheada: uvod u filozofiju polja-bića“), Tang je upotrebljavao temeljne pojmove *Zhouyija* kako bi integrirao Whiteheadovu metafiziku i Heideggerovu životnu filozofiju. Tangova središnja ideja je ona bića koje ovisi i egzistira u polju. Ovaj pojam polja-bića razlikuje se od pojma supstancije u tradicionalnoj zapadnjačkoj filozofiji. Umjesto toga polje-biće je inherentno u međusobnom odnosu stvari. Njegov prikaz naglašava relativnost stvari, međutim, polje-biće jednako tako posjeduje mogućnost i aktivnost u snazi i kapacitetu stvari. Tang smatra da su sve stvari polje-biće i da ne postoje stvari izvan polja-bića. Ne možemo shvatiti univerzum niti život izvan ovog polja, ali da moramo posmatrati univerzum sa stajališta unutar ovog polja.

Tang ima novu interpretaciju iskaza: „Promjena (*yi*) posjeduje svoj veliki maksimum (*taiji*)“. Za njega, *taiji* ukazuje na uspravno šetanje tijela ljudske osobe, dok *yi* označava naše tijelo kao ono koje je sposobno

da reflektira i različite puteve kretanja. Na ovaj način, dvije norme i osam trijagrama mogu biti opisani u odnosu na tjelesno kretanje. Ono što je Tang nazvao proučavanjem „oblika osnove tijela" čini se da reflektira naše iskustvo u izvršavanju *taiji quan* iskustva.

Za Tanga, ljudsko je biće locus dvije suprotstavljene snage: moralne prirode i prirodnog talenta. Način na koji osoba objedinjuje i razvije ove dvije snage određuje način ljudskog ponašanja. Suprotstavljenost i kombiniranje ove dvije snage također uvjetuje razlikovnosti i razvitak ljudskih kultura. Naročitije, one objašnjavaju razlikovnosti između kineske i zapadnjačke kulture.

Qin Jiayi (1935.-)

Qin Jiayino (*Julia Ching*) proučavanje Wang Yangminga promoviralo je opći val zanimanja za Song-Ming konfucijanstvo. Iako je bila obrazovana u teologiji i historiji, njezina zanimanja uključuju neokonfucijanstvo i kinesku kulturu. Doktorat je stekla u Australiji odbranivši doktorsku disertaciju „To Acquire Wisdom: the Way of Wang Yang-ming" („Zadobiti mudrost: put Wang Yang-minga"). Nakon što je predavala na Columbia Sveučilištu i Yale-u, Qin postaje profesorica na Victoria College-u Sveučilišta u Torontu 1979. Njezino glavno djelo je bila komparativna studija o kineskim religijama i kršćanstvu. Djelo *Confucianism and Christianity* („Konfucijanstvo i kršćanstvo") (1997.) ohrabrilo je dijalog među svjetskim religijama u nadi da će svaka strana u razmjeni naučiti nešto od drugih. Qin je jednako tako naglašavala značaj kritike tradicija i smatrala je da bez kritike ne bi bilo napretka. Kao katolkinja, kritički je propitivala katoličanstvo, a kao članica istočno-azijske kulture kritički je propitivala istočno-azijsku tradiciju.

Qin je također razvila pojam „kritičkog predmeta", tj. predmet koji posjeduje moralnu neovisnost i savjest. Na temelju ovog pojma, Qin je promovirala pluralizam religija u kojemu bi svaka religija trebala biti respektirana i otvorena za druge. Ona razmatra konfucijanstvo kao religiju koja bi se trebala učiniti dostupnom u dijalogu među svjetskim religijama. Prema njezinom mišljenju, konfucijanstvo kao religija je humanističkog karaktera, ali je otvoreno za transcendentni duh Božiji. Ona čak smatra da je konfucijanstvo izvorno bilo religija poslanika s vjerovanjem u osobnog Boga. Ona sugerira da je jedinstvo neba i čovjeka izvedeno iz drevnog vjerovanja u jedinstvo čovjeka i Boga. Također, ona je interpretirala neokonfucijansku tradiciju kao tradiciju punu religijskog značaja.

Du Weiming (1940.-)

Du Weiming (Wei-ming Tu) rođen je u Kini i magistrirao je na Donghai Sveučilištu u Taiwanu. Stekao je doktorat iz kineske intelektualne historije na Harvardu 1968. Nakon što je predavao na Princetonu i Sveučilištu California-Berkeley, vratio se na Harvard kao profesor kineske historije i kineske filozofije. Član je Američke akademije društvenih nauka, umjetnosti i znanosti i sada je direktor Harvard-Yenching Instituta. Duboko je okupiran razvijanjem akademske razmjene između Kine i SAD-a.

Središnje zanimanje Duova mišljenja jeste modernizacija konfucijanstva. Du pristupa konfucijanstvu iz različitih perspektiva izvučenih iz moderne društvene nauke, međutim, on shvata svoje djelo kao interpretiranje konfucijanstva kao žive religijske tradicije. On kazuje o potrebi za živim duhovnim svjedočenjem konfucijanstva i suprotstavlja se proučavanju, ili rekonstrukciji konfucijanstva kao apstraktnog teoretskog sustava filozofije. On naglašava značaj očuvanja konfucijanstva u praksi i dokazuje da konfucijanska misao nikada nije odvojiva od unutarnjeg iskustva konfucijanskog duha. On govori o živom utjelovljenju spoznaje konfucijanskog duha. Njegov rad na interpretiranju Zhong Yonga u djelu *Centrality and Commonality in Zhong Yong* („Središnjost i zajedničkost kod Zhong Yonga") (1976.) nastoji da pokaže kako živi konfucijanski duh može biti razumljen u važnom klasičnom konfucijanskom djelu.

Du kritikuje upotrebu moderne psihološke metodologije u proučavanju konfucijanstva. On želi da odbrani konfucijanstvo kao religiju radije negoli filozofiju. Možemo postaviti pitanje o tome kako Du razumijeva konfucijanstvo u svjetlu djela dviju generacija suvremenih neokonfucijanaca i kako sami Du svjedoči konfucijanstvo u svojim vlastitim radovima i djelovanjima. U svojim studijama o ranom životu Wang Yangminga, Du je bio inspiriran upotrebom psihologije religije kako bi razumio figure velikih religija kao što je Martin Luther. U praktičnim pojmovima, zanimljivo je da shvatimo koliko je Du projektirao da bi budući razvitak konfucijanstva mogao konstituirati obnovu vitalnosti i kreativnosti kineske kulture.

Kao konfucijanski aktivista, Du je bio angažiran u dijalozima sa stručnjacima i uređivao je knjige o konfucijanskoj tematici, međutim, njegova zbiljski važna zadaća bila je da predoči konfucijanstvo kao duhovnu tradiciju.

Zaključne opaske

Moj kratki opis određenih suvremenih doprinosa prekomorske kineske filozofije nije namjeravan da ponudi cjelovitu sliku, niti sustavnu procjenu. Ono što je važno da se shvati jeste to da je prekomorska kineska filozofija područje u razvoju. Njezina vitalnost je povećana kroz akumulirane napore onih koji su radili na kineskoj filozofiji posljednjih tridesetak godina i kroz sve veću učestalost međusobnog djelovanja između prekomorskih kineskih filozofa i kineskih filozofa u Kini, Hong Kongu i Taiwanu. Posljednje tri konferencije koje je organiziralo Međunarodno društvo za kinesku filozofiju (the International Society for Chinese Philosophy) 1995., 1997. i 1999. godine vidjele su narastajući broj dijaloga i razmjena među kineskim filozofima iz domovine i inozemstva. Kontakt na međunarodnim konferencijama je osnažen sve širom upotrebom moderne elektronske komunikacije i uspostavom internet web-stranica i elektronskih publikacija iz filozofije. Utjecaj lakšeg komuniciranja na razvoj prekomorske kineske filozofije bio je zapanjujući.

Kako bismo razumjeli bogatstvo i dinamizam prekomorske kineske filozofije, moramo jednako tako shvatiti doprinose koje su učinili učenjaci koji nisu kineskog porijekla i mislitelje koji su radili na kineskoj filozofiji. Još od 1970-ih, postojao je veliki broj sposobnih zapadnjačkih učenjaka koji su se obrazovali u kineskoj filozofiji, ili koji su studirali kinesku filozofiju kroz čitanje i rasprave. Postojale su istaknute figure poput Benjamina Scwartza sa Harvarda, Friedricha Motea sa Princetona, Derka Boddea sa Sveučilišta Pennsylvania, Williama Th. de Baryja sa Columbia Sveučilišta, Donalda Monroea sa Sveučilišta Michigen, i Chada Hansena sa Vermont Sveučilišta i Sveučilišta Hong Kong, koji su radili na intelektualnoj historiji Kine i klasičnim i neokonfucijanskim razdobljima. U Europi, A.G. Graham sa Londonskog Sveučilišta, François Jullien sa Pariškog Seučilišta i C. Harbsmeier sa Sveučilišta u Oslu učinili su napose važne doprinose. Također, trebali bismo prispomenuti Roberta Cummingsa Nevillea sa Bostonskog Sveučilišta kao filozofa religije, koji je počeo cijeniti kinesku filozofiju i koji je dugo uključen u aktivnosti Međunarodnog društva za kinesku filozofiju. Roger T. Ames i David L. Hall su interpretirali Konfucija i kinesku kulturu s postomodernističkog stajališta. U posljednje dvije decenije, mnogi mladi kineski filozofi su stasali na odsjecima za filozofiju u SAD-u i na sinološkim seminarima u Europi. U SAD-u, postoje izvanredne publikacije, kao što je Shin Kwong-loijeva detaljna analitička studija Mencija. Nedavno osnovano Društvo kineskih

filozofa u Americi obuhvata brojne obećavajuće učenjake u kineskoj filozofiji.

U svjetlu prethodno iznesenog, vidimo svijetlu budućnost za razvitak prekomorske kineske filozofije. Ovaj će razvitak biti pospješen ekonomskim i kulturološkim procesima globalizacije i inkorporiranja Kine i Zapada u svjetskom sustavu razmjene. Kao budući trend, mogli bismo očekivati da vidimo narastajuću interakciju između prekomorske kineske i zapadnjačke filozofije, od kojih će nastati podrobnije studije o pojedinim kineskim filozofima i teoretskija i komparativna djela, koja uključuju kinesku i zapadnjačku filozofiju.

Bibliografija

Chan, Wing-tsis 1963a: *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press;

------ 1963b: *Instructions for Practical Living* (Prijevod Wang, Yangmingovog: *Chuan Xilu*), New York: Columbia University Press;

------ 1967.: *Reflections on Things at Hand* (Bilješkama popraćen prijevod Zhu Xijovog: *Jinsi lu*), New York: Columbia University Press;

Chen, Lai 1991.: *Youwu zhi jing: Wang Yangming zhexue ti ching shen* (王阳明哲学的精神) (Svijet između bića i nebića: filozofski duh kod Wang Yangminga), Beijing: Renmin Chubanshe;

------ 2000.: *Zhuxii zhexue yenjiu* (张载哲学研究) (Proučavanje filozofije Zhu Xija), Taipei: Wenchiu Chubanshi;

Cheng, Chung-ying 1969.: *Peirce's and Lewi's Theories of Induction*, The Hague: Nijhoff Cheng, Chung-ying 1971. : *Tai Chan's Inquiry into Goodness*, Honolulu: East-West Center Press;

------ 1973.: *Zhongguo zhexue de xiandaihua he shijiehua* (中国哲学的现代化和世界化) (Moderniziranje i globaliziranje kineske filozofije), Taipei: Linking Publishing;

------ 1991a: *Shijizhijiao de juece: lun zhongxi zhexue de huitong yu rong he* (世纪之交的决策：论中西哲学的会通与融合) (Izvor na prekretnici stoljeća: o integriranju i stapanju kineskih i zapadnjačkih filozofija), Shanghai: Zhishi Chubanshe;

------ 1991b: *New Dimensions of Confucian/Neo-Confucian Philosophy*, Albany: SUNY Press;

------ 1995a: „Origin of Chinese philoosphy" u: *Encyclopedia of Asian Philosophy*, London: Routledge, str. 324-49;

------ 1995b: „On guan as onto-hermeneutical understanding“ u: *The International Journal for Yijing Studies*, broj. 1, Beijing 1995., str. 59-79;

------ 2006: *Yixue Benti Lun* (易学本体论), Beijing: Peking University Press;

Ching, Julia 1977.: *Confucianism and Christianity*, Toko and New York: Kodansha International;

Cua, Antonio 1978.: *Dimensions of Moral Creativity*, Pensssylvania: Pennsylvania State University Press;

------ 1982.: *The Unity of Knowledge and Action: A Study of Wang Yang-Ming's Moral Psychology*, Honolulu: Unversity of Hawaii Press;

------ 1998.: *Moral Vision and Tradition*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press;

Jin, Wulun 1988.: *Wuzhi kefenxing xinlun* (物质可分性新论) (Nova teorija o djeljivosti materije), Beijing: Chinese Social Sciences Press;

Liu, Shuxian 1982.: (朱熹哲学的发展与完成) (Razvitak i dovršenje Zhu Xiijevog filozofskog mišljenja), Taipei: Xuesheng Book Company;

Tang, Lik-kuen n.d.: *Zhouyi yu Whitehead zhi qian –ganyou zhexue xubian* (周易与怀德海之间-感应哲学续篇.) (Između Zhouyija i Whiteheada: uvod u filozofiju polja-bića), Taipei: Luming Wenhua Publishing Company;

Tu, Wei-ming 1976.: *Centrality and Commonality, an Essay on Chung-yung*, Honolulu: Unversity of Hawaii Press.

Onto-hermenutička interpretacija kineske filozofije dvadesetog stoljeća: identitet i vizija

Suvremena kineska filozofija

Kroz istraživanje porijekla i snaga koje su oblikovale kinesko filozofsko mišljenje u dvadesetom stoljeću, možemo vidjeti da je suvremena kineska filozofija duboko ukorijenjena u tradicijama kineske filozofije. Ona je naslijedila iz konfucijanstva, daoizma i kineskog budizma strukturu koja je duboka, bogata i kompleksna. Njezino sadašnje postojanje omogućilo joj je da razvije svoj vlastiti robusni život kao kreativni odgovor na izazove koji dolaze iz zapadnjačke filozofije. Kroz konfrontiranje zbiljnosti svojeg životnog svijeta i životne situacije, suvremena se kineska filozofija jednako tako suprotstavila ovim zapadnjačkim izazovima. U bavljenju pitanjima spoznaje, istine i zbiljnosti koja uvelike odražavaju zapadnjačku znanost, kulturu i vrijednosti, ona predočava panoramski poredak novih stajališta i novih vizija koje se hvataju u koštac sa zapadnjačkom modernošću i njezinim vlastitim modernim svijetom. Ona jednako tako pribavlja novu vitalnost za transformiranje ljudskog života, društva i svijeta.

Pripovijest o kineskoj filozofiji dvadesetog stoljeća fokusira se na nastojanje tradicionalne kineske filozofije da se prilagodi novom svijetu i da apsorbira vrijedne elemente iz tuđe tradicije. Pozitivan je i kreativan napor da ona zahtijeva duboko razumijevanje. Pritisak suvremene kineske filozofije da raskrsti sa svojom prošlošću dao joj je snagu da ponovo otkrije i revitalizira samu sebe. Ona se transcendirala kroz kreativno traganje kako bi zazbiljila viši cilj.

Ne postoji pojedinačni historijski presedan u Kini za odgovor suvremene kineske filozofije na zahtjeve za promjenom. Mogli bismo navesti propast Zhou poretka u sedmom i osmom stoljeću po Kristu, kada su barbari sa juga oslabili Zhou vladavinu i kada je nova klasa ljudi koristila nove izume kako bi došla na vlast. Međutim, između Opijumskog rata i pokreta Četvrti maj iz 1919. godine, kontinuirane su krize nastale usljed stranih upada i kulturne i vojne dominacije bez pauze za slobodni

razvitak ideja i talenata koji se desio u proljetnom i jesenjem razdoblju. Dok je postojala erupcija nove energije i novih vizija u proljetnom i jesenjem periodu, Kina se na početku dvadesetog stoljeća susrela sa lošim prospektom iscijeđene energije i dezintegrirane kulture. To nije bio sam pad konfucijanstva, već i recesija i slom tradicije koja je održavala kulturu kao životnu snagu. Iako kineski narod nije postao podjarmljen, kineska je tradicija izgubila svoje pouzdanje i slobodu i postala je zatočenik zapadnjačke ideologije i vrijednosti.

Kineske i zapadnjačke paradigme: kritički izazov i kreativni odgovor

Naše razumijevanje bogatog sadržaja suvremene kineske filozofije može poslužiti mnogim svrhama. Možemo naučiti historijske lekcije i razumjeti kulturološka značenja, međutim, iznad svega moramo razabrati filozofske uvide. Razumijevanje suvremene kineske filozofije je poduhvat koji nameće metodološku zadaću: moramo tražiti da razumijemo kako kineski filozofi motre i procjenjuju zapadnjačku filozofsku misao, te kako je kineska filozofija otkrila samu sebe i definirala svoj vlastiti identitet.

Važno je da shvatimo čvrstu i dobro razvijenu filozofsku tradiciju u Kini koja ima korijen u klasičnom razdoblju i razvitak koji je potrajao preko 2.000 godina. Poput zapadnjačke filozofije, ova tradicija posjeduje svoja vlastita ontološka, kozmološka, epistemološka, etička, estetska i religijska vjerovanja i principe. Kada su ove dvije tradicije susrele jedna drugu, koliko je svaka mjerkala, privukla i razumjela jedna drugu? Najvećim dijelom dvadesetog stoljeća, ova pitanja su bila teška da ih se slijedi, jer je bilo vrlo malo interakcije između ovih dvaju tradicija. Umjesto toga, zapadnjačku su tradiciju uvezli kineski intelektualci, međutim, za razliku od recipročnih razmjena jezuitskog misionarskog razdoblja, kineska tradicija nije izvezena na Zapad.

Možemo primijetiti svijet razlike između ovih dvaju tradicija. Prvo, postoje razlikovnosti između kineskih i zapadnjačkih načina izražavanja: mnogi su tradicionalni radovi u kineskoj filozofiji bili formulirani u razgovorima, kraćim esejima, tezama, pripovijestima, slikama i metaforama, čija je logika predstavljanja implicitna radije nego eksplicitna. Logika diksursa u tradicionalnim filozofskim tekstovima je razumijevana kao dio šireg diskursa koji je čuvao cjelovitu viziju zbiljnosti i sugerirao prakse koje tvore oblik života. Ovo je bila holistička vizija čija je praktična primjena, prije nego apstraktna logika argumentacije, jemčila sadržajnost i valjanost



kineskog filozofskog diskursa. Zhang Dongsun je shvatao zapadnjačke i kineske jezike kao dva različita modusa spoznaje: jedan je diskurzivan, a drugi je intuitivan. Možemo pridodati da aristotelijanska konstrukcija subjekta-objekta pretpostavlja nesmanjivu distinkciju između subjekta i objekta, dok daoističko nesubjektivno predstavljanje zbiljnosti u kineskom jeziku i poeziji sugerira da nema odvajanja između subjekta i svijeta. U ovom svjetlu, postoji iznenađujući kontrast između implicitne logike konciznog i često neizravnog kineskog predstavljanja zbiljnosti i njezine egzistencijalne i često metaforičke aluzije na istinu, te eksplicitne logike koja je još od Descartesa učinila razmatranja dugih zaključivanja i eksplicitnu argumentaciju standardnim načinom zapadnjačkog filozofskog diskursa.

Ukoliko pitamo o tome zašto kineska filozofska tradicija posjeduje svoje karakteristične oblike izražavanja, možemo vidjeti da ova tradicija vodi porijeklo iz neobuzdanih vizija života i zbiljnosti koje su predstavljene u holističkim paradigmama krajnje jednostavnosti i bogate dvosmislenosti. Uvijek postoje temeljne percepcije jedinstva, identiteta, nerazdvojenosti i cjeline koje su uključene u ova iskustva, intuicije i refleksije. Ovo je iskustvo izvorne konačne zbilje, *benti* (korijen-supstancije), koja se smatra izvorom iz kojeg sve drugo izrasta. Sve stvari koje izrastaju iz *benti*-ja su *yong* (funkcija) *benti*-ja i oblikuju prirodni dio *benti*-ja. Sve temeljne i trajne teze kineske filozofije pokazuju inklinaciju prema jedinstvu nausprot razjedinjenosti, jedinstvu nasuprot raspršenosti, identitetu nasuprot razlikovnosti, te kontinuitetu nasuprot diskontinuitetu, budući da se potonji termin svakog polariteta opaža kako manjka odnosom supstancije-funkcije organskog jedinstva. Drugim riječima, ujedinjenost, jedinstvo, identitet i kontinuitet koje kineska filozofija gomila uključuju raznolikost, razvučenost, razlikovnost i diskontinuitet kao funkcije njezine izvorne zbiljnosti. Stoga, ne postoji zbiljska suprotstavljenost u bilo kojoj vrsti kontrasta. Sva tradicionalna učenja konfucijanstva, daoizma i kineskog budizma izlažu ove temeljne tendencije.

Otuda u kineskoj filozofiji pronalazimo teze o jedinstvu neba i čovjeka, jedinstvu znanja i djelovanja, neodvajanju supstancije i funkcije, neodvajanju subjekta i objekta, neodvajanju principa i vitalnosti, jedinstvu principa i prirode, te jedinstvu principa i razuma. Svaka od ovih osobitih sklonosti za jedinstvo i ujedinjenje izražava percepciju i inzistiranje na jedinstvu kao aktualitetu i kao konačnoj zbiljnosti (*benti*). Ne može postojati niti jedno jedinstvo bez temeljne percepcije ujedinjene zbiljnosti u iskustvu samog ljudskog bića, života i svijeta. Jedinstvo i holizam se

elaboriraju kao obilježja *benti*-ja, dok se distinkcija i diferencijacija uzimaju da budu funkcije (*yong*) *benti*-ja.

Tradicionalno, distinkcija između *ti* i *yong*-a, supstancije i funkcije, konkretizirana je u mnogo suprotnih distinkcija. Otuda, vitalna snaga *qi* jeste funkcija koja je izvedena iz visoko moralnog poretka *li*. Distinkcija između *ti* i *yong*-a je jednako tako distinkcija između strukture i procesa, ili između glavnog izvora i kasnijeg razvitka, ili između *dao*-a i stvari (*qi*). U svakom od ovih slučajeva, *yong* mora doći iz *ti*, ali ne smije biti odvojen od *ti*. U ovom smislu, uvijek postoji jedinstvo između *ti* i *yong*-a, te organskog unutarnjeg dinamizma koji povezuje ovo dvoje. U primjeni distinkcije na ljudska pitanja, moramo praviti razliku između sredstava i konačnih ciljeva. Možemo koristiti različita sredstva kako bismo postigli isti konačni cilj, kao i za postizanje različitih konačnih ciljeva istim sredstvima. Mora postojati kontinuum između konačnog cilja i sredstava, te stoga kontinuum između *ti* i *yong*-a u ponašanju i cilju.

Filozofija je bit tradicije, jer je ona i način mišljenja i normativna sumjerenost djelovanja prema idealnim vrijednostima tradicije. Filozofija je svjesnost i svijest kulture i civilizacije, budući da su filozofska stajališta, koja su formulirali priznati filozofi i prihvatili obični ljudi tijekom stoljeća, ona koja inspiriraju i vode kulturu i djelovanje. Uzevši u obzir dugu historiju kineske kulture i filozofije, nije čudno to što je tradicionalna filozofija bila apsorbirana u oblicima života među kineskim narodom i u oblicima vrijednosti i sadržajnosti za kineske intelektualce. Konfucijanstvo je glavni oslonac kulture, ali postoje i druge filozofske snage koje doprinose definiciji tradicionalnih kineskih kulturnih oblika.

Uz ovo razumijevanje, možemo shvatiti kako je kineska filozofska tradicija obezbijedila ono što nazivam *onto-kozmološko, onto-epistemološko, onto-etičko i onto-estetičko razumijevanje zbiljnosti kao organskog jedinstva supstancije i funkcije*. Središnji je princip kineske filozofske tradicije taj da je ontološko uvijek temeljno i, otuda, taj da se kozmološko razumijeva nasuprot ovoj pozadinskoj viziji. Nadalje, epistemoloka, etička i estetička iskustva se također razumijevaju nasuprot ove ontološke pozadine. U razumijevanju svakog od ovih područja, postoji uvijek razumijevanje odnosa supstancija-funkcija u pojmovima u kojima se dato iskustvo interpretira. Ovo ontološko razumijevanje potiče i podržava iskustvo i razumijevanje jednosti i jedinstva, neodvajanja i kontinuiteta svih stvari, te shvata sve principe kao funkcije skrivene izvorne i konačne zbiljnosti. Ova onto-kozmološka pretpostavka potiče dodatne teze koje se tiču jedinstva

unutarnjeg i izvanjskog, jedinstva razuma i prirode, jedinstva sopstva i svijeta te jedinstva bića i nebića.

Uzevši u obzir ovo holističko stajalište o zbiljnosti i ljudskom životu, možemo nadalje shvatiti da se vrijednost ljudske osobe ukorjenjuje u našem biću koje je obdareno prirodom konačne zbiljnosti (*benti*), te mogućnošću da upotpuni naš potencijal bića kao funkcije u našoj obitelji, te društvenom i političkom životu. Proces vlastitog kultiviranja i učenja kako bi se zadobilo upotpunjenje na ovoj osnovi je i moralno nužan i racionalno prikladan prema holističkoj paradigmi ljudske osobe i njegove naravi. Postoje dvije konzekvence razumijevanja ovog ljudsko-kozmičkog odnosa. Prva, ljudska je osoba središte ljudskog zanimanja i, druga, možemo se boriti kako bismo zadobili savršenstvo, ili skoro savršenstvo ljudske naravi u moralnim praksama i društvenim odnosima: ovo je ono gdje počiva vrhovna vrlina ljudskog života.

Možemo preformulirati ujedinjujuće paradigme kineske onto-kozmologije i onto-etike vrhovne zbilje kao organskog jedinstva supstancije i funkcije u terminima tri temeljna principa: *principa jedinstva konačne zbiljnosti i ljudske osobe (jedinstvo čovjeka i neba); principa jedinstva prirode i razuma u ljudskoj osobi; te principa jedinstva moralnog razumijevanja i moralnog djelovanja i prakse.* Ova se tri principa prožimaju jedan s drugim u zajedničkom kontekstu kulture i razumijevanja. Aktivnost i kreativnost pojedinca nisu odvojiti od cjelokupne zbiljnosti, ali su posvećeni upotpunjenju ove cjelokupne zbiljnosti. Praksa i djelovanje osobe nisu odvojivi od nje same kao potpune osobe: ispravno djelovanje se smatra da je osobina dobre osobe, a loše djelovanje osuđuje pojedinca na sramotu i društveno progonstvo. Društvo može tolerirati prividno dobrog čovjeka koji čini loša djela lakše nego lošu osobu koja čini dobro djelo.

Uzevši u obzir ovu paradigmu jedinstva čovjeka i univerzuma kao vodeći princip kineske filozofije, nije teško da razumijemo kako je zapadnjačka filozofija bila predstavljena kao posve različita paradigma. Ne moramo se vraćati unazad kada su jezuiti u Ming razdoblju pokušali da ustanove teologiju transcendentnog Boga u kulturi koja je prihvatila neokonfucijansku onto-kozmologiju imanentnog *dao*-a. Bog je posve transcendentni entitet u kojega se treba vjerovati kako bi se spoznalo, dok su *dao* i nebo imenentni u svijetu u kojemu smo dio. Prema tome, postoji skrito jedinstvo između čovjeka i *dao*-a ili neba. Takva temeljna razlikovnost posjeduje izvore i objašnjenja u dugim historijama obje tradicije. Nakon što je Kina zatvorila svoja vrata za katoličke svećenike 1723., postojao je jaz više od 150 godina prije nego što je zapadnjačka filozofija

ponovo uvedena. Tijekom ovog razdoblja, utjecaj zapadnjačke filozofije u obliku aristotelijanske znanosti i kršćanske teologije bio je nepoznat. Moderno ponovno uvođenje zapadnjačke filozofije i znanosti započelo je uz prijevode Yan Fu-a (1854.-1921.).

Yan Fu i uvođenje zapadnjačkih filozofskih paradigmi

Važno je shvatiti ulogu koju je Yan Fu odigrao u uvođenju zapadnjačke filozofije za kineske intelektualce u razdoblju nakon kineskog poraza u opijumskom ratu iz 1842. Kroz Yan Fuove kineske prijevode, moderna zapadnjačka filozofija pojavila se kao program i tradicija koja je uvelike utemeljena na lokalnim paradigmama analiza, jasnoće, distinkcije, razlikovnosti, odjeljivanja, individualnosti, racionalnosti i neholističke znanstvene teorije. Ove su paradigme nastojale da pronađu neovisne entitete ili supstancije u svijetu, a obilježja ovih supstancija su bili kriteriji njihove neovisnosti i autonomije. U sedamnaestom stoljeću, euklidovsku geometriju je djelomice preveo Xu Guangqi, a početak aristotelijanske logike je preveo Francisco Furtado i Li Zhizao. Ovi su prijevodi uveli klasične metode matematske i logičke analize sa Zapada, međutim, oni nisu imali značajan utjecaj u Kini. U periodu preko dvadeset godina koncem devetnaestog stoljeća, Yan Fu je započeo da ponovo uvodi knjige o zapadnjačkoj logici u Kinu. Preveo je prvi dio J.S. Millove *Logike* i William Jevonsovog *Uvoda u logiku* u pokušaju da predstavi eksplicitne definicije modernih logičkih i znasntvenih koncepata i da upotrijebi pojmove induktivne i deduktivne validnosti i istine u jasnim i eksplicitnim demonstracijama tvrdnji.

Odvojito od uvođenja zapadnjačke logike kao oruđa za znanstveno i logičko mišljenje, Yan Fu, koji je bio duboko zabrinut za preživljavanje Kine kao naroda i društva, zagovarao je cjelovitu reformu kineskog društva. Svoje je prijedloge temeljio na principima prirodnog odabira i preživljavanja najprikladnijih koje su socijal-darvinisti izvukli kao implikacije teorije evolucije za ljudsko društvo. On je vidio europske narode i Japan nakon Meiji restauracije kao primjere uspješnih nacionalnih borbi za preživljavanje i prosperitet. Zbog ovog razloga, on se posvetio prevođenju mnogih djela za koje je smatrao da utjelovljuju ključeve za uspješnu modernizaciju i razvoj u Europi i Japanu. Stoga je preveo Spencerovu *Sociologiju*, Thomas Huxleyovu *Teorija evolucije i etika*, Adam Smithovu *Bogatstvo nacija*, te Baron de Montesquieuv *Duh zakona*. Želio je da pokaže kako je moderna Europa, napose Engleska i Francuska, postigla

moderrnost koristeći razum, znanost i sustav modernih vrijednosti kako bi organizirala svoja društva i vlade. Naročito je cijenio J.S. Millov esej *O slobodi*. Biti slobodan znači biti slobodan od sputavanja tradicije, međutim, sloboda mora samu sebe ograničiti respektiranjem slobode za druge. Sloboda je temelj za moralno prosuđivanje ljudskih djelovanja i bez takovrsnog moralnog suda ne bi moglo biti napretka morala i društva. Otuda, za Yan Fua, sloboda je bila i cilj i motivirajuća snaga ljudske evolucije.

Yanova stajališta o filozofiji, etici i politici odražavala su njegovu opservaciju da bez slobode ne možemo uraditi ono najbolje što možemo da bi se izborili za opastanak i prosperitet. Njegov je prikaz slobode također odražavao njegova stajališta o tome kako bi moderno društvo i moderna država trebali biti organizirani. U modernoj državi, sloboda pojedinca mora da se temelji na slobodnom društvu, a slobodno društvo mora biti utemeljeno na slobodnim pojedincima. Stoga je rekao: „Razmatraj slobodu kao supstanciju i razmatraj demokraciju kao funkciju". On je predlagao da se Kina reformira ponovnim obrazovanjem kineskog naroda u temeljnim idejama razuma, znanosti i slobode koja je vodila zapadnjačke zemlje bogatstvu i moći, a koje bi jednako tako mogle ojačati i Kinu.

Yan Fuova stajališta se razlikuju od reformističkih stajališta Kang Youweija i Liang Qichaoa, te od revolucionarnih stajališta Sun Zhongshana (Sun Yat-sena). Kang, Liang i Sun su sačuvali vrjednosni sustav konfucijanske etike i političkog autoriteta, a pojedinci, koji su definirali svoje postojanje u kontekstu obitelji, društva i države, ne bi se mogli shvatiti kao primarni entiteti. Iako je Yan Fu podržavao zapadnjačke ideje i vizije za reformu, njegov metod za postizanje reforme ostaje biti konfucijansko utemeljenje u njegovoj želji da postigne sveobuhvatne promjene u Kini kroz obrazovanje.

Nakon Yan Fua, kineski su filozofi postupno počeli da upoznaju mnoge druge zapadnjačke filozofe kroz opise ili djelomične prijevode njihovih djela. Napose, Wang Guowei je proučavao Kanta preko japanskih izvora negdje oko 1901., a Zhang Dongsun je preveo Bergsona nakon 4. maja 1919. i raspravljao je sa marksistima 1920-ih. Bergson i Kant su imali veliki utjecaj na razvitak suvremene kineske filozofije. Njihov je utjecaj bio vrelo razvitka paradigmatske tvrdnje o kineskoj filozofiji da je konačna zbiljnost organsko jedinstvo supstancije i funkcije. Ova je paradigma zadržala moćno prisustvo među kineskim intelektualcima nakon što je lišena političkog i društvenog autoriteta u Kini, a bavljenje i kritičko promišljanje o ovoj paradigmi će nastaviti da oblikuje budući razvitak suremene kineske filozofije.

Zapadnjačka filozofija: mnogosturki izazov

Zapadnjačka je kultura u pojmovima ekonomske i vojne moći došla u Kinu kao utjecaj, ali je zapadnjačka filozofija došla kao izazov. Izazov je bio u obliku jezika moderne logike i moderne analize, u obliku razumijevanja razuma koji je utjelovljen u modernoj znanosti, zakona i demokracije, te u obliku eksplicitne podjele, kategorizacije i sistematizacije znanja, istine, zbiljnosti, moralnosti i ljepote. Zahtjevi za organiziranjem, eksplicitni po argumentu, izrazu i definiciji, a koji su precizni po značenju i ukazivanju, svi su utemeljeni na racionalnoj podjeli i logičkom odvajanju supstancije i funkcije, te podjeli i odvajanju funkcija u mnoge discipline.

U ovim zahtjevima vidimo logičku paradigmu koju sugerira Xunzi umjesto Mencija. Xunzi je smatrao da bi nebo i čovjek trebali biti odvojeni, te da čak, iako je čovjek rođen iz neba, on posjeduje svoju vlastitu supstanciju i funkciju. Prema ovom stajalištu, ljudska supstancija i funkcija ne smiju da ovise o izvornoj supstanciji neba zbog svoje istine, inteligibilnosti, ili vrijednosti. U ovom smislu, zapadnjačka filozofija nije jednostavno izazov sadržaja, već izazov oblika i metoda koji se tiču pristupa ontologiji. U odgovoru na ovaj izazov oblika i metoda, kineska je filozofija morala da reformulira svoj identitet i da se zagnjuri u kontekst historije i etnologije. Kako bi zadobila novi život, ona mora prvo da zadobije novi oblik i novi jezik kroz rekonstruiranje svojeg vokabulara i diskursa u terminima modernih zahtjeva za eksplicitnošću, preciznošću, neovisnošću i autonomijom.

Možemo formulirati zapadnjačku logičku paradigmu kao sljedeću tvrdnju: *odvojita supstancija od funkcije tako da funkcija postaje svojim vlastitim supstancijama koje ne trebuju da se razumijevaju u odnosu prema izvornoj supstanciji.* Ovo je zahtjev za autonomijom. Na primjer, fizika je jednom bila poznata kao prirodna filozofija, ali kad je jednom postala znanost sa svojim vlastitim predmetom i metodom istraživanja, ona više nije trebala da ukazuje na metafiziku za svoje vlastito objašnjenje i predskazivanje prirodnih događaja. Moderna se fizika od Newtona razlikuje na ovaj način od aristotelijanske znanosti, koja se pouzdavala na kategorije i principe metafizike za svoja objašnjenja i predskazivanja. Ukoliko se metafizika i teologija (ono što Heidegger naziva *Onto-theo-logik*-om) bavi izvornom zbiljnošću (*benti*) u kineskom smislu, matematika je bila prva grana znanosti koja će raskinuti i zadržati svoj izrazito autonomni status koji je neovisan od metafizike. Naredne su bile gramatika

i logika kao proučavanje apstraktnih oblika mišljenja i zaključivanja, te potom astronomija kao proučavanje prirode, ili nebesa. Kroz astronomiju, Zapad je inicirao modernu intelektualnu revoluciju koja je odvela razvitku kartezijanske metode u matematici. Nakon astronomije počela je transformacija fizike, kemije, ekonomije, biologije, psihologije i sociologije. U devetnaestom stoljeću, politika i međunarodni zakon došli su pod okvir znanstvenog proučavanja. U suvremenom razdoblju, vidjeli smo rađanje različitih praktičnih ili primijenjenih znanosti, ili čak književnih studija koje su stekle autonomiju.

Nakon što je filozofija porodila znanost, filozofija, kao originalna supstancija, mogla je davati istinite tvrdnje o svojoj prethodnoj funkciji, iako još uvijek možemo postaviti pitanje o tome kako se funkcija odnosi prema svojoj izvornoj supstanciji i kako otuda počinje filozofsko proučavanje autonomnog znanstvenog predmeta. Međusobno djelovanje supstancije i funkcije je moguće i potrebno, međutim, u onoj mjeri u kojoj su znanstveni metod i vizija znanosti prevladali, supstancija je filozofije izručila svoje brojne funkcije neovisnim znanostima. Na kraju, ono što ostaje biti sama filozofija jeste metafizika. Ovo se može shvatiti da je analogno situaciji kineske filozofije, ali je analogija vrlo slabašna. Kineska metafizička tradicija nastavlja svoje razmatranje različitih funkcija čak iako funkcije dobijaju neku relativnu autonomiju od centra.

Vidjeli smo kako je Yan Fu uveo neka moderna zapadnjačka filozofska djela u kineski inetelektualni život. Kasnija je generacija dodatno razvila kineski diskurs koji će odražavati logički i znanstveni diskurs Zapada. Feng Youlan je primijenio logičke i konceptualne metode analize u svojim nastojanjima kako bi definirao temeljne termine i kategorije tradicionalne kineske filozofije, naročitije neokonfucijansku filozofiju principa (*li*) u djelima braće Cheng i Zhu Xija. Jin Yuelin je rekonstruirao sofisticiranu teoriju *dao*-a i *taiji*-ja u terminima logičkih metoda analize, definicije i eksplikacije.

Postojala su dva glavna zadatka koja su bila uključena u davanje odgovora na izazov koji je nametnula zapadnjačka filozofija. Prvi je zadatak da se razumije i interpretira staro u novom i da se interpretira tradicionalno u modernom. Zato što Zapad predstavlja novo i moderno, drugi je zadatak da se razumije i interpretira kineska tradicija u svjetlu Zapada, te da se razumije i interpretira zapadnjačka tradicija u svjetlu Kine. Svi glavni kineski filozofi u modernom razdoblju bili su angažirani u ova dva zadatka. Njihova djela se mogu nadalje analizirati kao transformiranje kineske paradigme jedinstva supstancije i funkcije u zapadnjačku para-

digmu odvajanja supstancije i funkcije, ili u interpretirnaju zapadnjačkih filozofskih pozicija unutar okvira kineske paradigme.

U odgovaranju Zapadu i konstruiranju novog identiteta, nužno je da napravimo jasnu razlikovnost između modernog i zapadnjačkog. Filozofi prosvjetiteljstva u osamnaestom stoljeću, koji su odijelili modernost od tradicije, smatrali su da modernost treba biti univerzalnom karakteristikom koja treba biti zazbiljena u ime razuma i racionalnosti. Međutim, s postmodernističkog stajališta, modernost je oblik kulturnog identiteta koji ne treba da posjeduje univerzalnu valjanost. Ovo je istinito čak iako su znanost i tehnika – i ono što slijedi iz znanosti i tehnike - kulturološki neutralno prakticiranje traženja znanstvene istine i tehničkog napretka.

Moramo prihvatiti da znanost i tehnika mogu biti univerzalno usvojeni i da su neutralni što se tiče kulturoloških vrijednosti, međutim, sve preko znanosti i tehnike je refleksija tradicionalnih vrijednosti, ili reakcija protiv njih. Postoji toliki broj sustava tradicionalnih vrijednosti i reakcija protiv njih koliko postoji vrsta ljudi. Modernost nema za nužnu posljedicu eliminiranje tradicionalnih vrijednosti osim ako one ne dolaze u izravan sukob sa znanošću i tehnikom. Nasuprot, znanost i tehnika mogu preporoditi tradicionalne vrijednosti kroz pribavljanje boljih načina njihovog očuvanja. Uzevši u obzir ovo razumijevanje, možemo vidjeti da zadaća suvremenog kineskog filozofa ima dva aspekta: prvi je da traži oblike racionalnosti koji potvrđuju znanost i demokraciju; a drugi je da pronađe prikladno mjesto i glas za tradicionalne vrijednosti.

Filozofske konstrukcije koje smo počeli da saznajemo u ovom svesku fokusiraju se više na logiku i znanosti nego na demokraciju i političku filozofiju. Usprkos Yan Fuovom uvođenju političke filozofije slobode, glavna tendencija suvremene kineske filozofije bila je zabavljena sa vrhovnom zbiljnošću, vrhovnom istinom, te vrhovnom vrlinom, zanimanjima koja odražavaju pristajanje na *ti* (supstanciju) umjesto *yong*-a (funkciju) kulture. Ovaj mentalitet posjeduje više sklonosti za metafiziku europske filozofije nego za praktična znanstvena zanimanja britansko-američke tradicije. Jamačno, Deweyev pragmatizam je imao važan utjecaj u kineskim obrazovnim krugovima, međutim, njegova je filozofija, poput one Bertranda Russella, imala malo utjecaja u preinačavanju najdubljih kineskih zanimanja za ontološki utemeljenu etiku i kozmologiju.

Velike zadaće suvremene kineske filozofije su da prihvati modernost u racionalnom obliku, da transformira i da izrazi svoje vrijednosti i ideje unutar ovog novog oblika, te da se pridruži istinskim dijalozima sa zapadnjačkom filozofijom.

U svjetlu suprotstavljenih paradigmi kineske i zapadnjačke filozofije, možemo razumjeti razvitak suvremene kineske filozofije kao napor da se razriješi razlikovnosti i kontradikcije između ove dvije paradigme prvenstveno koristeći kinesku paradigmu onto-kozmologije i onto-etike. Ovo je razumljivo, jer je kineska paradigma, koja je konfucijanska po karakteru, duboko ušančena u kineski život i kulturu. Ona je zaživjela svoj vlastiti život kroz utjelovljenje u političkim i društvenim institucijama i praksama preko dvije hiljade godina. Međutim, u sjenci invazije stranaca i utjecaja zapadnjačke kulture, kineska je filozofija počela bojažljivo da čuva svoj identitet kao sustav metafizičkih vjerovanja i ljudskih vrijednosti. Ovaj dugi i zavojit napor ima tri aspekta. Prvi, postoji potreba da se preformulira u modernim terminima ono što se može razumjeti i interpetirati u kineskoj filozofskoj tradiciji, te da se odbaci i transformira ono što ne može biti razumljeno. Ovaj rad zahtijeva analitičku rekonstrukciju tradicionalnih stajališta u sadržajnom modernom diskursu. Drugo, ovaj proces samorazmijevanja zahtijeva interpretaciju starog u terminima nove zapadnjačke paradigme i interpretaciju novog u terminima kineske paradigme, tj. interpretaciju poznatog u terminima nepoznatog i nepoznatog u terminima poznatog. Na ovaj način, intelektualna paradigma prošlosti može postati barem djelomice shvatljiva za novu paradigmu, a nova paradigma može postati barem djelomice shvatljiva za onu staru. Konačno, postoji potreba za intelektualnu evaluaciju i procjenu. Za kritičku procjenu, trebamo iskaze o konačnoj zbiljnosti, ili vrhovnoj vrijednosti kao najvišem standardu iskaza i opravdanja. Međutim, ovaj standard može biti pravičan na temelju zdravog razbora, ili pak apeliranjem na idealnu vrijednost u ovoj tradicionalnoj paradigmi.

Nisu svi kineski filozofi iz dvadesetog stoljeća konfrontirali zapadnjačku logičku i znanstvenu filozofsku paradigmu kineskoj paradigmu organskog jedinstva supstancije i funkcije. U terminima urgentne potrebe za obnovom, distinkcije između konfucijanskih i daoističkih percepcija o konačnoj zbiljnosti i ljudskom odnosu prema konačnoj zbiljnosti postaju manje značajnima. Unutar paradigme organskog jedinstva, konfucijanstvo, daoizam i kineski budizam su međusobno povezani kao sadržajni i korisni izvori za vlastitu interpretaciju, samoorganiziranje i vlastitu procjenu u odgovoru na zapadnjačku tradiciju. Xiong Shili je započeo sa kineskim budizmom prije kretanja prema nekonfucijanstvu. Liang Shuming je zadržao svoju procjenu vrijednosti budističkog svjetonazora. Zhang Dongsun, poput Xionga, primijenio je budistički neesencijalizam u konstruiranju svojeg razumijevanja konačne zbiljnosti.

Tijekom peiroda pokreta Cetvrti maj, mnogi su kineski intelektualci u cijelosti odbacili kinesku paradigmu filozofije zbog njezinog konfucijanskog, ili daoističkog sadržaja i oduševljeno su prihvatili vrijednosti izražene kroz zapadnjačku paradigmu filozofije. Hu Shi je uveo pragmatički eksperimentalizam Deweya i zagovarao je program postupne reforme na temelju znanstvene kritike tradicionalne paradigme. Zhang Dongsun je uvelike pozajmljivao iz Bergsonove filozofije kreativne evolucije i zalagao se za pluralističku strukturalnu epistemologiju. Li Dazhao i Chen Duxiu su prihvatili marksistički historijski i dijalektički materijalizam i kritikovali su i osudili kinesku tradiciju.

Iako su zapadnjački liberzalizam i filozofski scijentizam polahko poprimili korijene u modernom kineskom društvu, konfucijanstvo i daoistička vizija zbiljnosti i etika vrline nisu apsolutno napušteni. Konfucijanstvo kao moralno-metafizička paradigma, kao duhovna psihologija i kao sustav moralnih vrijednosti, te *Yijing*-daoizam kao metafizika promjene i stvaranja duboko su bili utemeljeni u umovima modernih kineskih intelektualaca. Zbog ovog razloga, drama suvremenog kineskog filozofskog razvitka je primarno fokusirana na prevladavanje unutarnje slabosti konfucijanstva kao filozofije i otkrivanje moderne verzije kineske paradigme razumijevanja zbiljnosti i života. Ova zadaća omogućava da se odbrani konfucijanska filozofija i da se upotrijebe zapadnjačka filozofija u izlaganju i ispravljanju njezinih kratica. Otuda je središnja tema kineske filozofije dvadesetog stoljeća otkriće principa konfucijansko-daoističkog mišljenja. Kroz obrazlaganje brojnih aspekata jedinstva supstancije i funkcije, moderna kineska filozofija otkriva dijalektičku integraciju, harmoniziranje, inkluziju i razumijevanje.

Aspekti transformiranja

Većina modernih kineskih intelektualaca je bila zainteresirana da shvati razlikovnost između kineske i zapadnjačke filozofije. Oni su tragali za okvirom u kojemu će identificirati izrazita svojstva kineskog i zapadnjačkog uma kao temelja za interpretiranje razlikovnosti između kineske i zapadnjačke kulture. Nakon što su se upoznali s određenim zapadnjačkim filozofskim stajalištima, oni su nastojali da interpretiraju kinesku filozofiju i tradiciju kroz svoje razumijevanje zapadnjačke filozofije. Dijalog i integriranje je slijedio ovaj suštinski proces vlastitog interpretiranja.

Dakle, kineska filozofija u dvadesetom stoljeću je započela sa svojim otkrićem zapadnjačke filozofije i nastavila je da ponovo otkriva samu

sebe. U posljednjoj četvrtini ovog stoljeća, postojao je novi napor koji je kreativno uključivao kineske i zapadnjačke aspekte zapadnjačke filozofije kao doprinose u pravcu globalnog razumijevanja ljudskog roda i svijeta.

U retrospektivi, kineska filozofija dvadesetog stoljeća bila je napor da se artikulira kulturna reforma koja je imala za cilj modernost. Ona je također tragala za racionalnim opravdanjem i rekonstrukcijom tradicionalnih stajališta o nebu i *dao*-u, čovječanstvu i moralnosti, te pojedincu i društvu. Ona je apsorbirala izabrane oblike zapadnjačke filozofije, ali je također tražila stajalište za kritiku zapadnjačke filozofije. Ona je tragala za novim interpretacijama kineske filozofije koja je bila utemeljena na metodama koje su povezane za moderna i zapadnjačka stajališta. Nove su interpretacije bile potrebne zato što je novo okruženje zahtijevalo od kineske tradicije da se suoči sa novim pitanjima života i vrijednosti, te da ustanovi nove norme. Nove su vrijednosti bile potrebne kako bi se udahnuli izmjenljivi oblici života uz značenje, a nove su norme bile potrebne kako bi predvodile djelovanja i institucije u modernom svijetu.

Ovaj prikaz kineske filozofske aktivnosti ne bi imao smisla ukoliko ne bi shvatili da je Kina kao nacija prošla kroz katastrofalano i bolno razdoblje frustracije i patnje u osvit dvadesetog stoljeća. Usprkos naporima iz devetnaestog stoljeća da se reformira, Kina nije bila u stanju da zadobije ponovo kontrolu nad svojom vlastitom sudbinom. Poraz koji su doživjeli znastveno i tehnološki od strane naprednih zapadnih sila i Japana podrio je vjerovanje u kinesku kulturu i tradiciju, a napose je razorio vjeru u duboko utjelovljene konfucijanske vrijednosti. U pokretu Četvrti maj iz 1919., studenti sa sveučilišta su reagirali protiv imperijalizma stranih sila i kukavičluka kineske vlade. Pod ovim uvjetima, filozofi su se osjećali izazvanim da propitaju temelje tradicionalne kulture, da kritikuju vodeće principe aktualnog mišljenja, da traže standarde opravdanja i kriterij evaluacije, da traže ljudski identitet, te da se drže ljudskih vrijednosti.

Otkriće zapadnjačke filozofije bila je prirodna posljedica produbljivanja kulturnog kontakta između Kine i Zapada. Nakon opijumskog rata, kineski intelektualci i adiministratori imali su snažnu i revnu želju da spoznaju zapadnjačku znanost i filozofiju. Možemo nastojati da razumijemo tradiciju uz koju su reformatori sukobili modernost i da shvatimo samorazumijevanje koje su oni promicali za izazov zapadnjačkim stajalištima. Ova pitanja nisu postala intelektualno značajnima sve dok reformatorski mislitelji nisu napustili svoje nekritičke vizije o Zapadu i dok nisu odustali od svoje zadaće povođenja za Zapadom, tj. sve dok nekonfucijanci nisu



izgradili svoju odbranu tradicije i svoje razumijevanje zbiljnosti i čovjeka. Jedino tada je takmičenje između Kine i Zpada u terminima temeljnih vrijednosti i načina mišljenja postalo zbiljnost.

Jedan način da pokušaju shvatiti Zapad bio je da primijene metode Zapada unutar postojeće paradigme distingviranja i integriranja supstancije i funkcije. Zhang Shutingov poznati izričaj: „Koristi kinesku filozofiju kao *ti* i zapadnjačku filozofiju kao *yong*" primijenjen je na model jedinstva supstancije i funkcije; međutim, on je ostavio nejasnim kako kineska učenost može funkcionirati kao *ti* u odnosu prema *yong*-u zapadnjačke učenosti, odnosno kako jedinstvo i *ti-yong* unutarnji odnos može biti postignut između ove dvije tradicije. Svaki od *ti-yong* odnosa *li-qi*-ja, *yin-yang*-a, i konačni ciljevi-sredstva zahtijeva temeljni princip za jedinstvo ova dva termina. U suvremenim diskusijama, odnosi između znanja i vrijednosti, znanosti i religije, Istoka i Zapada, iznova zadobijaju specifikaciju kvaliteta koji omogućavaju odnos kako da se razumiju i da budu funkcionalno operativni.

Možemo posmatrati zapadnjačku znanost i tehniku kao oruđa, a kineski moral i politiku kao konačne ciljeve u stajalištu i svrhe koje se trebaju polučiti. Razumjeti kinesku kulturu znači razumjeti vrijednosti, dok razumjeti zapadnjačku kulturu znači razmjeti znanje. Međutim, kineska etika i politika su precizno one koje se smatraju odgovornima za pad Kine kao ljudskog društva u modernom razdoblju. Feudalni sustav, autokracija, despotizam, autoritarnost manjkali su autonomijom i odgovornošću individualne slobode za ljudske osobe, pomanjkanjem dobrohotne brige za vladanje, te pomanjkanjem lojalnosti i integriteta među članovima društva. Svaka od ovih mana i slabosti bila je zaštićena kroz zaštitu konfucijanstva i, stoga je konfucijanstvo okrivljivano. Društvene mase su posmatrane kako stagniraju i kako su nespretne zahvaljujući konfucijanstvu. Konfucijanstvo, onakvo kakvo je postojalo, moralo je biti izbrisano prije nego što je moglo biti pročišćeno da se vrati u prastaro stanje izvornog mišljenja i postojanja.

Na početku modernog razdoblja, kineska je znanost i obrazovanje bila natražnjačka i zaostala. Nije postojalo sustavno istraživanje kojim bi se razvila znanstvena saznanja. Umjesto toga, postojale su nepotrebne organizacije, neadekvatno obrazovanje, te neučinkoviti menadžment. Unutar termina tradicionalne paradigme, ova je slabost ukazivala na degenerirajuću supstanciju s lošim funkcijama. U svjetlu ove, mogli bismo se zapitati o tome kako je bilo moguće da shvatimo kinesku tradiciju i vrijednosti kao supstanciju i zapadnjačke vrijednosti kao funkciju. Umje-

sto toga, čini se da su ove dvije bile nespojive: svaka je imala svoju supstanciju i funkciju, i svaka je operirala kao cjelovit sustav na svoj način.

Međutim, na dubljem stupnju možemo vidjeti idealne principe moralnog uvida i kozmološke vizije u kineskoj tradiciji, kao što možemo vidjeti surovu zbiljnost uzajamnog podjarmljivanja i okrutnog rata na Zapadu. Također, možemo vidjeti blagotvorne učinke znanosti i demokracije na Zapadu, te velike gubitke koji slijede iz njihovog pomanjkanja na Istoku. Posve je razumljivo da postavimo pitanje o tome da li bi sinteza snaga Istoka i Zapada mogla biti postignuta dok izbjegavaju ili ograničavaju nedostatke na svakoj strani. Suvislo razumijevanje termina sinteza moglo bi biti određeno tijekom vremena, a čak i više vremena je potrebno za bilo kakvu sintezu da bude utjelovljena u praktičnim oblicima života i društva. Sa stajališta sadašnjeg stanja stvari kineske filozofije, ovo nije *ti-yong* model koji je u nevolji, već pitanje o tome što konstituira *ti* i *yong* ostaje biti neriješeno. Nadalje, distinkcija između Istoka i Zapada može biti prihvaćena, dok naše razumijevanje mogućnosti sažimanja ove dvije, sukladno *ti-yong* modelu, ostaje biti nejasno.

Naše sadašnje razumijevanje snaga i slabosti kineske tradicije i snaga i slabosti Zapada pribavlja način da testiramo ove dvije kako bi odredili svoje kompatibilnosti i razlikovnosti. Također, možemo odrediti mogućnosti dijaloga, komunikacije i interakcije uzajamnog obogaćenja, inspiracije i dopune. U ovom procesu, možemo otkriti kreativne inovirajuće načine transformiranja i transcendiranja ove dvije tradicije. Obećanje stapanja nije tek pitanje apstraktnog mišljenja: stapanje i interpretacija između kineske tradicije i zapadnjačkog mišljenja može poprimiti konkretni oblik u društvenim i etičkim praksama.

U kontekstu globalnih ekonomskih i političkih uvjeta kulturne razmjene i filozofskog dijaloga, uzajamno prilagođenje i razumijevanje zahtijeva preporod tradicionalnih izvora i razvitak uzajamnog kulturološkog prožimanja. Ovo je potrebno da se razumije ljudska osoba i svijet kao izvor za stvaranje vrijednosti uz okvir, dubinu i sofisticiranost kako da se služi ljudskom rodu. Posmatrajući unazad, možemo vidjeti razvitke u dvadesetom stoljeću koji su priskrbili stazu za ovaj treći stupanj suvremene kineske filozofije.

Također, možemo razumjeti razvoj suvremene kineske filozofije u terminima metode. Modernizacija kineske filozofije je uvela zapadnjački filozofski i znanstveni metod kako bi omogućila analizu i rekonstrukciju same kineske filozofije. Međutim, kineski su filozofi uskoro otkrili da metod može ograničiti razumijevanje i zapriječiti otkriće. Metod može

proizvesti restriktivnu teoriju koja nadalje uvjetuje upotrebu metoda. Kako bi se išlo preko neke teorije, novi metod mora biti pronađen kako bi omogućio revoluciju u metodu i teoriji. Zapadnjačka je znanost prošla kroz niz teoretskih i metodoloških revolucija, a zapadnjačka je filozofija jednako tako iskusila ove revolucije.

Kineska tradicija nije iznjedrila slične nizove revolucija teorije i metoda. Umjesto toga, ona je zahtijevala otvorenost razumijevanja tako da možemo shvatiti što jeste, a što nije predstavljeno u iskustvu. Zhu Xi je predlagao da bismo trebali shvatiti *li* kroz temeljito istraživanje svih naših iskustava u vremenu i da bismo trebali shvatiti naša osjećanja u našem samopromišljanju. Ovo su metodi razumijevanja i otkrića prije negoli metodi kritike i opravdanja. Metod je inkorporiran u iskustvu kao kreativni elemenat u toku razumijevanja. On nije formuliran kao koraci nalik onima koji se pronalaze u Descratesovom djelu *Rasprava o metodi*, ili Deweyevom *Kako misliti*. Uzevši u obzir ovu razlikovnost u metodu, možemo postaviti pitanje o tome da li smo opravdani u primjeni zapadnjačkih metoda za razumijevanje kineske filozofije i kulture. Metod je ograničen na teoriju kao što je funkcija ograničena na supstanciju. U ovom smislu, data znanstvena metoda će reducirati iskustvo na specifični oblik znanstvenog teoretskog znanja.

Rana kineska filozofija dvadesetog stoljeća bila je karakteristična po metodološkom redukcionizmu i dominaciji izvanjskih zapadnjačkih metoda u djelima Liang Qichaoa, Hu Shija i kineskih marksista, Li Dazhaoa i Chen Duxiua. Njihove su metode uvedene sa Zapada i korištene su kao oruđe da se procijeni tradicija u svrhu čišćenja i prevladavanja tradicije i ustanovljivanja kulture i filozofije koja će se moći uspoređivati sa Zapadom. U drugoj polovici dvadesetog stoljeća, postojali su pokušaji da se prevlada dominacija izvanjskog metoda. U skladu s prirodom kineske filozofije je bilo da traži samokritičko i samopromišljeno razumijevanje svojeg vlastitog razvitka. Da li je kineska filozofija vodila jedinstvenoj metodološkoj svijesti, ili je transcendirala metodu kroz mišljenje koje je utemeljeno na dubljem razumijevanju svijeta i ljudskog roda, bila je središnja tema ovih pokušaja.

Moj sud je da što je više filozof koji transcendira dominaciju izvanjskog metoda, tim je više u stanju da iznese na vidjelo novu metodu iz razumijevanja svoje vlastite specifične situacije kao cjeline. Suvremena kineska filozofija je ovisila o ovom kretanju iz izvanjskog mišljenja prema unutarnjoj refleksiji i na aktivnu kreativnost koja transcendira izvanjsko i unutarnje. Ova tendencija prema transformiranju obezbjeđuje standar-

u povoljnu poziciju za razumijevanje i procjenu razvitka kineske filozofije dvadesetog stoljeća i doprinose pojedinih kineskih filozofa.

Logika četiri orijentacije i dijalektika četiri stupnja

Sada možemo okarakterizirati aktualno stanje i proces transformiranja suvremene kineske filozofije. Moja se karakterizacija ne utemeljuje isključivo na općem modelu paradigmatičnog konflikta kojeg sam opisao iznad, već je ona radije temeljitija komparativna analiza izvučena iz mojeg vlastitog iskustva, promišljanja i kritičkog razumijevanja historijski upućenih opservacija i teorijski krcatih percepcija.

Historijski i teoretski, suvremena kineska filozofija započinje sa kineskim intelektualcima koji se sukobljavaju sa zapadnjačkom kulturom i filozofijom u vrijeme kada su kineski sustav vrijednosti i kineska filozofska paradigma izgubili vitalnost i viziju. Intelektualci koji su bili privučeni novim vrijednostima i novim idejama sa Zapada postali su svjesni krize za preživljavanje. Ovi su filozofi, predstavljeni Liang Qichaom, Hu Shijem i Wang Guoweijem, željeli da uvedu zapadnjačke vrijednosti kako bi modernizirali kinesku filozofiju, međutim, oni nisu konsolidirali zapadnjačku filozofiju u sustav i nisu apsorbirali zapadnjačku filozofiju niti u zapadnjačku, ni u kinesku paradigmu mišljenja. Oni nisu konstruirali nikakvu općenitu filozofsku teoriju, niti pozicije. Ove filozofe možemo nazvati ranim modernizatorima. Njihov se utjecaj općenito osjećao tijekom pokreta Četvrti maj.

Filozofi koji su postali zainteresirani za specifične zapadnjačke škole ili filozofe usvojili su zapadnjačke metode kako bi predstavili, analizirali, dokazivali i razvili svoja filozofska razumijevanja zbiljnosti, ljudske osobe, te drugih značajnih pitanja. Njihovi metodi i načini predstavljanja su bili zapadnjački, ali su njihove vizije i konačni koncepti bili povezani sa kineskom filozofskom tradicijom, bilo konfucijanskom, daoističkom, ili budističkom. Njihovo dominantno zanimanje je bilo to da primijene zapadnjačke filozofske metode i da razviju komparativne studije o Istoku i Zapadu. Pod ovim naslovom, Zhang Dongsun je upotrebljavao Kantovu i Bergsonovu filozofiju kako bi konstruirao pluralističku epistemologiju. Jin Yuelin je koristio logičku analizu kako bi rekonstruirao koncept i sustavne implikacije *dao*-a. Feng Youlan je formirao svoju novu filozofiju *li*-ja korištenjem metode analize kako bi rekonstruirao tradicionalni realizam. Fang Dongmei je upotrebljavao fenomenološko-egzistencijalni metod kako bi odredio ono što filozofija predstavlja u kulturi. Fang je na-

stojao da pokaže kako kultura formulira i predstavlja filozofsku mudrost i kako kineska filozofija utjelovljuje filozofsku mudrost koja iluminira kinesku kulturu. Ove filozofe možemo nazvati zapadnjačko-kineskim sintetizatorima. Oni pripadaju općenitoj kategoriji kineskih filozofa sa zapadnjačkom orijentacijom.

Posve izgrađen i sustavan odgovor zapadnjačkoj filozofiji kako je shvaćen sa stajališta kineske filozofske tradicije utemljen je u suvremenom neokonfucijanstvu, ili novom neokonfucijanstvu iz 1930-ih. Oni su pravili razlikovnost između zapadnjačke i kineske filozofije i prepoznali su snage zapadnjačke kulture i filozofije. Međutim, oni su željeli da pokažu kako je kineska kultura i konfucijanska filozofija posjedovala resurse kako bi obezbijedila metafizičke uvide koji se nisu pronalazili na Zapadu. Oni su smatrali da bi ovi uvidi trebali da zahtijevaju naš respekt i pozornost, jer su nudili osnovu za kulturno samoosnaživanje, dok adaptiraju i interpretiraju zapadnjačku znanost i demokraciju.

Unutar ove grupe, možemo napraviti razlikovnost između moralno-metafizičkih konfucijanaca i praktičko-kulturoloških konfucijanaca. Prvi su se koncentrirali na primarno ontološke i kozmološke uvide o kineskoj filozofiji i izgradili su metafizičko stajalište o zbilji koja se usredištuje na moralnom životu ljudske osobe. Metodološki, oni su započeli iz moralnih i etičkih iskustava ljudskog roda i ova su proširili u metafizičko razumijevanje zbiljnosti koje je utemeljeno na paradigmi jedinstva supstancije i funkcije. Stoga su upotrebljavali središnju paradigmu kineskog filozofskog mišljenja koja je vodila formiranju klasičnog konfucijanstva i neokonfucijanskih filozofija u ortodoksnoj tradiciji. Nasuprot tome, praktički-kulturološki konfucijanci su započeli opserviranjem praktičkih i kulturoloških vrijednosti u kineskoj tradiciji kao oblicima života i posmatrali su u ovoj praksi mudrost koja je dostigla istinu i zbiljnost. Ova je mudrost bila različita od one na Zapadu i vjerojatno je bila bolje postignuće. Glavni cilj ovih filozofa bio je da pokažu da bi kineska kultura trebala biti istražena i razvijana kako bi se shvatile svrhe ljudskog života i kako bi se ustanovio kulturološki bolji svijet.

Xiong Shili je predstavljao moralno-metafizičke konfucijance, a Liang Shuming je predstavljao praktičko-kulturološke konfucijance. He Lin, koji je usvojio hegelijanski idealizam, stopio je oba ogranka. On je bio motiviran time da rekonstruira i nanovo sastavi kinesku tradiciju, ali nije primijenio paradigmu jedinstva supstancije i funkcije u svojoj interpretaciji Lu-Wang škole razuma. U drugom smislu, He Lin je držao poziciju između novog neokonfucijanstva i zapadnjačko-kineskih sintetizatora kao što su Jin Yuelin i Feng Youlan.

Novi neokonfucijanci su nastavili da se razvijaju tijekom 1960-ih i nakon toga u Hong Kongu i Taiwanu, gdje su postali poznati kao Taiwan-Hong Kong novi neokonfucijanci, ili druga generacija neokonfucijanaca. Iznova, možemo distingvirati između moralno-metafizičkih i praktičko-kulturoloških ogranaka. Mou Zongsan, koji slijedi Xiong Shilija, razvio je moralnu metafiziku morala konfucijanstva u postkantijanskom sustavu spoznaje i bivanja, dok je Xu Fuguan kultivirao opću mudrost praktičkih kulturoloških tradicija Kine u filozofsko razumijevanje mudrosti života, morala i estetike. Tang Junyi, sa svojim temeljitim zanimanjem za kineski moralni život, razvio je razumljivo esencijalističko i uz to dijalektičko metafizičko stajalište o moralnoj racionalnosti. Tang je objedinio metafiziku sa praktičnom kulturnom mudrošću u konfucijanskom sustavu objašnjenja i razumijevanja.

Zahvaljujući naporima ove druge generacije, novo je neokonfucijanstvo postupno ušlo u glavnu struju kineske filozofije nakon kulturne revolucije u kineski svijet koji je ohrabrio razvitke preko čitavog područja kineske filozofske tradicije.

Konačno, postojali su kineski filozofi koji su razvijali kinesku filozofiju pod utjecajem marksizma ili, da to postavimo na drugi način, koji su formirali kinesku marksističku filozofiju pod marksističkim, konfucijanskim i daoističkim utjecajima. Ovi filozofi nisu bili oficijelni ideolozi, niti politički lideri, kao što je Mao Zedong, koji je razvio praktički kineski marksizam za politiku i političku kontrolu. Umjesto toga, zainteresirani smo za filozofe koji su ustanovili koncepte i principe kroz blisko refleksivno mišljenje i kritiku. Njihov je rad pokazao kontinuitet sa ranim zapadnjačko-kineskim sintetičkim misliteljima kao što su Jin Yuelin i Feng Youlan. Oni su nastojali da rekonstruiraju kinesku filozofiju, zadržavajući marksističku perspektivu i metodologiju. Kroz ovo kombiniranje pristajanja, oni su, vjerojanto, kulturniji predstavnici od mnogih drugih kineskih filozofskih figura od 1940-ih pa sve do 1990-ih. Zhang Dainian, Feng Qi i Li Zehou su predstavnici ove grupacije.

Zhang Dainian je učeni kineski filozof koji je razmatrao cjelokupnu historiju kineske filozofije kao teoriju u svojim analizama i kritici. Zadobio je duboke filozofske uvide od svojeg brata Zhang Shenfua i metafizičke inspiracije iz neokonfucijanske *qi* filozofije. U ovom smislu, on je više konfucijanac nego marksista.

Motivacija Feng Qijeve filozofija je više izvedena od Feng Youlana nego iz marksizma. On je želio da definira teoriju mudrosti koja je utjelovila daoistički duh otvorenosti. Tražio je slobodu kao cilj mudrosti i želio

je da shvati kako sloboda i mudrost mogu biti utjelovljeni u konkretnim pojedincima pravednog i ravnopravnog društva. Feng je kombinirao konfucijanstvo i marksizam u modernizirajućem kontekstu suvremene Kine.

Li Zehou je izrazio romantičku reakciju nakon kulturne revolucije unutra okvira marksizma. U pridržavanju važnosti ljudske subjektivnosti kao motivirajuće snage za stvaranje esteteskih i moralnih vrijednosti, Li je ponudio novu interpretaciju kineske filozofije nauštrb marksističke ortodoksije.

Okarakterizirao sam filozofe koji su razmatrani u djelu *Contemporary Chinese Philosophy* („Suvremena kineska filozofija") prema četiri glavna ogranka:

1. Zapadnjačka orijentacija:
   - prosvjetiteljska filozofija: Liang Qichao, Hu Shi, Zhang Dongsun, Wang Guowei
   - Sintetizirajuća filozofija: Jin Yuelin, Feng Youlan, Fang Dongmei
2. Nova neokonfucijanska orijentacija
   - moralno metafizička filozofija: Xiong Shili
   - Praktičko-kulturološka filozofija: Liang Shuming
   - Između: He Lin
3. Kasnija nova neokonfucijanska orijentacija
   - Moralno-metafizička orijenatcija: Mou Zongsan
   - Praktičko-kulturološka filozofija: Xu Fuguan
   - Kombiniranje obje: Tang Junyi
4. Kineska marksistička orijentacija: Zhang Dainian, Feng Qi i Li Zehou

Možemo propitati dijalektičku i logičku strukturu ove sheme: ova struktura predstavlja konflikt iniciran uvođenjem i nametanjem zapadnjačke filozofske paradigme. Novi neokonfucijanci mogu se posmatrati kao prirodno ponovno rođenje i transformiranje kineske tradicije pod izazovom zapadnjačke paradigme. Njezina sposobnost da reflektira duboki život kineske filozofske tradicije objašnjava kako je nekonfucijanstvo zadobilo narastajući značaj u razvitku kineske filozofije u drugoj polovici dvadesetog stoljeća. Postoji dijalektička suprotstavljenost između Zapada i Istoka koja je uključena u formiranje novog neokonfucijanstva. To da li ova suprotstavljenost može biti razriješena i oblik koji bilo koje rješenje može poprimiti ovisi o produbljivanju interakcije između Kine i Zapada. Kroz ovu interakciju, možemo razumjeti više ono što leži iza novog neo-

konfucijanstva i više ono što leži iza filozofije zapadnjačkih figura kao što su Kant, Hegel, Dewey i Wittgenstein. Razvijanje ovog razumijevanja je izazov sutrašnjice.

U ovoj shemi, kako objašnjavamo nastanak kineske marksističke filozofije? Na ovom stupnju možemo kazati da je gola snaga marksizma kao ideologije stimulirala zanimanje za marksističku humanističku i ekonomsku filozofiju koja je dijelila mnoga zajednička zanimanja o humanističkim nauka i ljudskom društvu sa konfucijanstvom. Transfer osjećanja iz konfucijanstva u marksizam u Kini od 1930-ih do 1950-ih crpio je iz ovih afiniteta. Marksizam je nadmašio konfucijanstvo kroz svoje zahtjeve za ekonomskom i znantvenom spoznajom i percipiran je kao onaj koji će razriješiti kineske zahtjeve da se uključi znanost i postigne blagostanje. Marksistički anti-imperijalizam postao je prirodno oružje protiv zapadnjačke dominacije, te u idenju za jednakošću i balansom između tradicije i modernosti, između Istoka i Zapada.

Marksizam je donio problem nedemokracije, koji je negirao jedanu od glavnih vrijednosti pokreta Četvrti maj. Razrješenje ovog problema možda bude jednim motivom za preporod zanimanja za konfucijanstvo, koje može biti razumljeno kao ono koje obezbjeđuje intelektualnu osnovu za jedinstvo čovječanstva i demokracije.

Momenat razvoja suvremene kineske filozofije potječe iz matrice pokreta Četvrti maj i njegovog artikuliranja eksplicitnog konflikta između paradigme konfucijanstva i paradigme moderne zapadnjačke filozofije znanosti i demokratske snage. Iz ovog izvora, možemo zadobiti dijalektičko razumijevanje pitanja suvremene kineske filozofije, ali jednako tako možemo shvatiti suvremenu kinesku filozofiju kao onu koja predstavlja duboko ljudsku potrebu da se shvati međuparadigmatski konflikt i da potražimo njegovo razrješenje. Za potpuno razumijevanje suremene kineske filozofije, moramo se angažirati na mnogim stupnjevima refleksije kako bismo propitali izvore i prirode povezanih konflikta koji se izvode iz ovog primarnog suprotstavljanja.

Možemo propitivati suvremenu kinesku filozofiju na pet stupnjeva koji odražavaju njezin razvitak, progres, okret, retrospektivu i interakciju, te spoznati i njezin odnos prema ranijoj tradiciji i njezinu aspiraciju za budućnost. Približni datumi svake faze su pokazani.

1. Pionirska nova misao sa Zapada (1900.-1930-te)
2. Filozofiranje u neokonfucijanskom duhu (1930-te – 1950-te)
3. Ideološko izlaganje dijalektičkom materijalizmu (1950-te – 1980-te)

4. Kasniji razvici novog neokonfucijanstva (1960-te – 1990-te)
5. Reinterpretiranje kineskih i zapadnjačkih filozofija (1960-te do danas).

Sadašnja se knjiga koncentrira na prve četiri faze. Postoji preklapanje u određivanju datuma faze 3, koja se uglavnom izdešavala u Kini, i faze 4, koja se uglavnom izdešavala u Taiwanu, Hong Kongu i u inozemstvu. Kako bismo logički shvatili ove faze, moramo razumjeti dijalektičku i logičku strukturu suvremene kineske filozofije kako je razjašnjeno iznad.

Uloge marksizma, konfucijanstva i neokonfucijanstva

U svjetlu razvoja pet stupnjeva kineske filozofije u suvremenom razdoblju možemo postaviti pitanje o tome što su uloge marksizma i konfucijanstva u ovome razvoju? Da li je neokonfucijanstvo ili marksizam središnja snaga razvoja? Kako bi se trebao percipirati njihov odnos? Kakva je sadašnja situacija ovog odnosa? Odgovori na ova pitanja otkriti će historičnost, te logičke i metafizičke razloge za postojanje svih varijeteta suvremene kineske filozofije.

Konfucijanstvo je neupitno odigralo ulogu supstancije koja je lišena njegovih političkih i društvenih funkcija u modernoj kineskoj historiji. Nakon pokreta Cetvrti maj 1919., ono što je ostalo od konfucijanstva bio je duh vjerovanja i potencijala za ponovnu uspostavu. Kina je tragala za novom supstancijom s novom funkcijom. Intelektualci su tražili novu supstanciju kako bi opet uspostavli politički suverenitet i društvenu koherenciju koju konfucijanstvo nije moglo obezbijediti. Marksizam je odigrao ulogu nove supstancije uz mogućnost za novu funkciju. Vremenom je marksizam ispunio historijsku misiju. On je bio u stanju da ovo učini zbog svoje holističke filozofije uz jasno razumijevanje zbiljnosti. On je prihvaćen zbog svojih polaganja prava na znanstvenu istinu i svojeg pragmatičkog programa koji je uspio u utemeljenju Sovjetskog Saveza.

Na mnogo je načina marksizam zadovoljio očekivanja nove supstancije u filozofiji kako bi zamijenio konfucijanstvo, dok je zadržao ekvivalenciju s konfucijanstvom. Ne samo da je marksizam bio ekvivalentan sa konfucijanstvom u njegovoj historijskoj ulozi kao organskog sustava i funkcije, već je on jednako tako dijelio neke vizije i idealne vrijednosti konfucijanstva, primjerice, njegovo vjerovanje u ljudski rad i društveni razvitak. Marksizam je zadržao stegovnu društvenu organizaciju i nastojao je da ustanovi moćno moderno društvo i ekonomiju dok je zagovarao

principe jednakosti i društvene pravde. Djelomice zbog svojih konfucijanskih rezonancija, ova su obilježja strogo naišla na odziv kineskih intelektualaca, uključujući Mao Zedonga i Deng Xiaopinga. Zbog ovih razloga, nastanak marksizma i maoizma u modernoj Kini nije historijska slučajnost.

Konfucijanstvo i marksizam su imali krucijalni značaj u suvremenoj kineskoj filozofiji. Konfucijanstvo je bila potencijalna historijska snaga koja je odvela razvoju marksizma u Kini, a marksizam je bio aktualna ideološka snaga koja je odvela političkoj i društvenoj transformaciji Kine. Kada se politička i društvena aktualnost oformila, konfucijanstvo i neokonfucijanstvo se vratilo, ne kao politička i društvena snaga, već kao filozofija razumijevanja i procjene. Ova želja da se vrati može se shvatiti pod dva uvjeta, to jest, konfucijanstvo mora imati filozofski i ideološki značaj i ono mora biti modernizirano kako bi udovoljilo potrebama modernog društva.

Kineski filozofi koje smo razmatrali dokazivali su da je konfucijanstvo potrebno kao kozmologija i filozofija ljudske naravi, te kao filozofija morala. Oni su predočili argumente koji transformiraju konfucijanstvo u modernu materijalističku ili idealističku filozofiju. Ove revizije sugeriraju temeljnu potrebu i temeljnu društvenu transformaciju koja bi mogla dopustiti konfucijanstvu da ponovo ispliva kako bi obezbijedilo normativno vodstvo u Kini. Ukoliko se ovo javlja, konfucijanstvo bi se moglo vratiti kao intelektualni pokret i kao društvena etika koja obezbjeđuje novi identitet za Kinu kako ona preuzima svoju ulogu u svjetskoj zajednici.

Stoga vidimo dijalektički proces transformiranja između marksizma i konfucijanstva. U ovom dijalektičkom odnosu, postoji tenzija koja stvara prostor za razvitak i relativno pozicioniranje učenja za budućnost. Postoje dva simultana oblika transformiranja: marksiziranje konfucijanstva i konfucijaniziranje marksizma. Među filozofima našeg sveska, Feng Qi, u zalaganju za slobodno i ravnopravno civilno društvo, konfucijanizirani je marksista. Zhang Dainian, koji shvata konfucijansku *qi* filozofiju u terminima marksističkog materijalizma, jeste marksizirani konfucijanac. Li Zehou je konfucijanac-marksista, koji se može nadati kao konfucijanac u jednom kontekstu, te kao marksista u onom drugom. Iz ove perspektive, susreli smo različite mješavine marksizma i konfucijanstva u svim školama koje smo razmatrali. Samog Maoa je Frederick Wakeman identificirao kao nietzscheanoskog Wang Yangming marksistu.

Marksizam i konfucijanstvo su bili poticajne snage kroz veći dio kineske historije dvadesetog stoljeća. Njihova kreativna tenzija i transfor-

macija je generirala momenat koji još nije dosegnuo svoju kulminaciju. Ovo će biti postignuto onda kada bude pronađen ekvilibrij, uz organski sustav supstancije i funkcije koja je potpuno ustanovljena i koja udovoljava potrebama kineske zajednice, te koja udovoljava standardima vrijednosti koje predstavlja kolektivna historija čovječanstva.

Značaj modernog konfucijanstva jeste u njegovom preporodu etičke vrijednosti i kulturološkog oblika čovječanstva, te u njegovom smještanju ovih pitanja unutar moderne znanstvene i tehnološke kulture. U ovom pogledu, njegov značaj je globalan i u pravi čas, međutim, otvoreno je pitanje da li će njegova vrijednost kao metafizike morala, ili onto-kozmologije, biti potpuno zamijećena.

Kriteriji onto-hermeneutičke analize i evaluacije

Kako bismo razumjeli kako je svaka struja suvremene kineske filozofije razvila kreativni odgovor i kritički izazov unutar okvira sukobljavajućih paradigmi, moramo ih posmatrati kao one koje pribavljaju ontološki utemeljenu hermeneutičku interpretaciju onog što se sukobljava i što ih uznemirava. Njihove onto-hermeneutičke interpretacije pronalaze odgovore na pitanja, analizu zbiljnosti i jezika, te metodu i praktičku soluciju. Onto-hermeneutička interpretacija jeste to kako filozofija interpretira zbiljnost i život u svjetlu njezinog razumijevanja paradigme koja je utemeljena na tradiciji tekstova, ili izvora iz tradicije. Svaka glavna filozofska tradicija jeste tradicija tekstova. Međutim, onto-hermeneutička interpretacija jednako tako može biti napor da se dosegne interpretacija stajališta o zbiljnosti i životu koji je utjelovljen u drugoj tradiciji koja koristi bilo kakve izvore koje možemo imati nadohvat. Budući da tradiciju ne možemo posve odvojiti jednu od druge, onto-hermenutička interpretacija rezultira u integriranju i ujedinjenju našeg izvora tradicije i ciljane tradicije interpretacije. Možemo formulirati sljedeće onto-hermeneutičke kriterije za propitivanje svakog suvremenog kineskog filozofa sukladno njhovom tipu i stupnju napora i uspjeha. Mogli bismo postavljati pitanja povezana za šest područja onto-hermeneutičkog razumijevanja i interpretiranja: tradiciji, horizontu, metodu, istini, kreativnosti i primjeni.

1. Tradicija: Kako suvremeni kineski filozof razumijeva kinesku filozofsku tradiciju koja obuhvata konfucijanstvo, daoizam i druge škole? Ovo je pitanje o efikasnoj historiji.

2. Horizont: Kako se suvremeni kineski filozof odnosi prema klasičnim, kršćanskim, modernim ili suvremenim zapadnjačkim filozofskim tradicijama? Ovo je pitanje samotranscendiranja, usporedbe i kontrasta, evaluacije i integriranja, te definiranja, ili transformiranja našeg identiteta.
3. Metod: Koji je metod, paradigmu, normu, ili ideal identificirao suvremeni kineski filozof i kako ga je on primijenio i prakticirao? Ovo je pitanje opravdanja i otkrića, inoviranja i spoznaje.
4. Istina: Što je vrhovna istina i vodeći princip, vizija i temeljna vrijednost koja se pronalazi u djelu suvremenog kineskog filozofa? Kako opisujemo zbiljnost koja izranja iz takovrsnog sustava? Što je temeljni sustav, i u kojoj mjeri je on sistematiziran? Ovo je pitanje o prirodi i strukturi konceptualnog sustava i njegovoj konačnoj referenciji na zbiljnost.
5. Kreativnost: Koliko je kreativan, inovativan, kritičan i sistematičan suvremeni kineski filozof? Ovo je pitanje o procjeni kreativnih i kritičkih doprinosa ovog filozofa.
6. Primjena: Kako suvremeni kineski filozof opaža primjenu i protežira svoju filozofiju u praksi? Ovo je pitanje o primjeni filozofije kao metoda i principa.

Tradicija

Možemo započeti sa kriterijem tradicije. Uz izuzetak Hu Shija, svi su glavni kineski filozofi u suvremenom razdoblju, na jedan ili drugi način, angažirani u očuvanju paradigme organskog jedinstva supstancije i funkcije iz kineske filozofske tradicije. Napose, konfucijanstvo i neokonfucijanstvo su konačno postali krajnje zabrinuti za razumijevanje i interpretaciju. Oni su jednako tako postali izvori vlastitog afirmiranja i razumijevanja. Kao način hvatanja u koštac sa društvenim životom i promoviranjem etičkog vlastitog kultiviranja, konfucijanstvo i nekonfucijanstvo zadovoljili su potrebe za jedinstvom, subjektivnim učešćem i društvenom praksom. Na ovoj osnovi, Liang Shuming je branio konfucijansku racionalnost. Za Xiong Shilija, konfucijanstvo je priskrbilo uvid u vrhovnu zbiljnost kroz *Yijing* i neokonfucijanske tekstove. Ovo je obezbijedilo snažnu osnovu za konfucijansku praksu etike vrline i društvenog života. Tradicija je razvijana i osnaživana, a konfucijanstvo i neokonfucijanstvo su bili integrirani u širi sustav kozmičkog djelovanja i osobnog razumijevanja. Metafizika morala i onto-etika suvremenog neokonfucijanstva postala je kreativno izazovna. Ovaj napor je kontinuirao i produbljivao

Mou Zongsan i Tang Junyi. Za Tanga, konfucijanstvo bi moglo apsorbirati hegelijansku dijalektiku i nadmašiti je u njezinim praktičnim i kulturološkim primjenama. Mou je koristio Kanta za rano vodstvo, ali je kasnije prevladao kantijansku teoriju agnosticizma u pogledu zbiljnosti i aktivnosti praktične moralnosti. Konfucijanski i neokonfucijanski uvid u jedinstvo čovjeka i neba je postavljen za kreativnu i kritičku upotrebu.

Sa zapadnjačkog teoretskog stajališta, zagonetno je kako praktični um može otkriti beskonačnu intuiciju u skrajnjoj zbiljnosti kao *noumenon*. Za Kanta, spoznajno i praktičko su odvojiti načini koji su ujedinjeni u svojemu temelju, ali ne i u svojoj aktivnosti. K tomu još, naša primarna intuicija im pokazuje da su ujedinjeni u iskustvu ljudske osobe, a kognitivno i praktično su tek oni koji pribavljaju dva stajališta o sopstvu. Možemo tražiti objašnjenje ove podjele i njihovog ljudskog jedinstva u historičnosti tradicije, ili u različitim modalitetima razumijevanja.

Hu Shi nije djelovao iz temelja tradicije, međutim, možemo posmatrati njegovo pasivno i nekritičko prihvatanje Deweya i kao snagu i kao slabost. On je napustio kinesku filozofiju kao tradiciju i kao osnovu za razumijevanje. Zbog toga što je nedostatno razumio zapadnjačku filozofiju, Hu nije mogao odgovoriti na pragmatizam sa zapadnjačkog stajališta i morao je prihvatiti Deweyovu poziciju bez kvalifikativa. On je koristio Deweyovu perspektivu i metod kako bi interpretirao kinesko logičko mišljenje. Čak niti njegovo istraživanje o historiji chan budizma nije moglo prodrijeti u duboko metafizičko značenje *chan*-a ili *dao*-a. Međutim, on je doista promišljao, možda nedostatno svjesno, jednu tradicionalnu značajku, sklonost za jednostavni izraz. On simplificira pet stupnjeva Deweyove metodologije problema koji razrješava u sloganu dva iskaza: pravi smjelu hipotezu i brižan je da je dokaže. Ovo je emocionalno privlačno, ali je epistemološki neprecizno.

Horizont

Došli smo do pitanja horizonta. Jin Yuelin i Feng Youlan su ilustrirali pitanje novog horizonta kroz upotrebu metoda logičkih i konceptualnih analiza. Za razliku od Hu Shija, Jin i Feng su prvenstveno bili zainteresirani za upotrebu zapadnjačke metodologije kako bi izgradili svoju vlastitu filozofiju zbiljnosti i vrijednosti. Jin je uzeo Russella i Whiteheadovo djelo *Principia Mathematica* kao model za analitičko-ontološku teoriju u djelu *On Dao* („*O dao*-u“). Njegov je metod bio logički i analitički, ali je supstancija njegove filozofije bila holistički pojam *dao*-a. Njegova imaginacija i analiza su mu dopustili da definira *dao* u terminima

koncepata *li* i *qi* iz Zhu Xijevog neokonfucijanstva, jer je definirao *li* kao oblike mogućnosti, a *qi* kao materiju-energiju. On je opisao *dao* kao sve kombinacije mogućih oblika i materije-energije, iako u svakom vremenu samo se neki oblici zazbiljuju u materiji-energiji sukladno principima slaganja, kontingencije i ekonomije *dao*-a. Međutim, tijekom vremena *dao* će proizvoditi sve oblike u materiji-energiji, i otuda postoji evolucija i kretanje *dao*-a. Uz evoluciju, Jin je nadalje bio u stanju da objasni pojavu ljudske inteligencije, razuma, te formiranje društva i kulture. Ova je bogato inovativna filozofija bila utemeljena na integriranju kineske metafizike *yi* (promjene) i moderne filozofije logike i metematike. Kroz logičku analizu i konceptualnu definiciju, on je formulirao i razvio uvjerljivu filozofiju zbiljnosti i spoznaje. Iako su mnoge stvari ostale biti nerazjašnjene, Jinova je filozofija dobra ilustracija stapanja horizonata koje je vodilo novom horizontu za razumijevanje *dao*-a.

Slično tome, postojala je pojava novog horizonta kroz FengYoulanova nastojanja da izgradi svoj novi princip učenja. Feng je bio konzervativniji od Jina u upotrebi metoda logičke analize i kritičke racionalnosti za rekonstruiranje Song-Ming filozofije *li* i *qi*. Slijedeći realističke modele, on je pravio razlikovnost između područja istine i područja aktualnosti. Dok područje isitne sadrži principe, područje aktualnosti sadrži aktualne stvari. Ovdje se je Feng razlikovao od Song-Ming racionalizma, sukladno kojemu *li* kao transcendentalni oblici, te *qi* kao materijalni uvjeti aktualnih stvari, nisu odvojivi. Uz to, Fengova je filozofija, za razliku od Jinove metafizike *dao*-a, bila u pomanjkanju procesa promjene. Fengov pojam *daquan*-a (velike cjeline) predstavlja njegovu najvišu konceptualizaciju zbiljnosti kao univerzalnog totaliteta koji je lišen dinamizma. Zbog ovog razloga, Fengov *daquan* ne može biti izjednačen sa tradicionalnim konceptima *taiji*-ja, niti *dao*-a kao kreativnim procesom formiranja i transformiranja. Njegova svijest o bogatom sadržaju filozofije *dao*-a odvela je Fenga da zaniječe pristup zbiljnosti koja transcendira analizu i logiku. Kroz svoje objedinjavanje pozitivne metode analize i negativnog pristupa zbiljnosti postajanja, Feng je pokušao da integrira kinesku metafiziku sa zapadnjačkom metodologijom. K tomu još, ovaj se pokušaj susreo sa ograničenjem kritičkog uma u opisivanju našeg najdubljeg iskustva konačne zbiljnosti kako je istraživano u Song-Ming nekonfuncijanstvu.

Zhang Dongsun je razvio teoriju spoznaje koja je vodila metafizici koja je utemeljena na kineskom budizmu i kantijanskoj filozofiji. On je shvatio da je znanje konstrukcija objedinjavanja subjektivnih koncepata kao oblika, senzacija kao iskustava nepoznatih entiteta i postulata koji su

određeni kulturološkom tradicijom. Za Zhanga, znanje se proizvodi kroz proces sakupljanja elemenata pod datim uvjetima. Ovaj je prikaz izveden iz budističkog pojma povezanosti (*jinyuan*), koji je on kasnije razvio u pojam okvira (*jiangou*). Upotrebljavao je Bergsonovu filozofiju kreativne evolucije kako bi uveo elemenat otvorenosti i kreativnosti u svoje razumijevanje nepoznate zbiljnosti. Otuda, njegova je filozofija jasno ponudila novi horizont koji je rođen iz kineskog osjećaja zbiljnosti i zapadnjačke epistemologije.

Metod

Sada se okrećemo problemu metoda. Svi glavni suvremeni kineski filozofi su pridali važnost pitanju filozofske metode. U općem smislu, pozornost za metodu može biti izjednačena sa pozornošću za razum koji se zahtijeva kako bi se dosegnula i artikulirala istina. Međutim, postoje dva načina na koja u užem smislu metoda mogu biti shvaćena: prvo, metode kao vještine, ili *techne* za analizu i konstrukciju; drugo, metod kao pristup za određivanje temeljnih pitanja zbiljnosti i vrijednosti. U prethodnom smislu, Jin Yuelin i Feng Youlan su primijenili metodu logike i analize kako bi rekonstruirali pojmove *li*, *qi*, i *dao*-a u kineskom filozofskom sustavu koji je bio odvojit od zapadnjačke tradicije koji je proizvela ovaj metod.

U potonjem smislu, metod je ekvivalentan mogućem ili aktualno ustanovljenom stajalištu iz kojeg stvari mogu biti poredane, definirane i objašnjene. Metod u ovom smislu može biti korišten za otkriće, ili upotrebljavan za opravdanje, međutim, da bi ovo bilo moguće metod mora pretpostaviti sadržajnu filozofiju koja opisuje zbiljnost i definirajuća pitanja. Veći dio zapadnjačke filozofije koja je uvedena u Kinu je korišten kao metod kako bi se bavilo sa problemima koje je definirala kineska filozofija. Otuda, Hu Shi je upotrebljavao metode znanosti i pragmatizma kako bi formulirao svoja stajališta o kineskoj kulturi, književnosti i politici. Njegova stajališta o ovim pitanjima bila su oblikovana metodama koje su integralno sadržavale pragmatičke znanstvene pojmove ljudskog znanja i vrijednosti.

Slično, kineski marksistički filozofi su koristili marksizam kao metod za objašnjavanje, opravdanje i evaluaciju svih filozofskih pozicija, te socijalnih i političkih pitanja. Marksistička metodologija dijalektičko-historijske analize bila je utemeljena na ontološkim i aksiološkim premisama koje su mogle, kada su bile primijenjene, radije izručiti sadržajne pozicije nego formalnu analizu zbiljnosti. Ovo je jasno ilustrirano u djelu Zhanga

Dainiana i Li Zehoua. Kao dijalektički materijalist, Zhang je interpretirao cjelokupnu historiju kineske filozofije u terminima materijalističkih kategorija i paradigmi. Li Zehou je pronašao mjesto u materijalističkoj metodologiji za individualnu i kulturnu subjektivnost kako bi konstruirao filozofiju ljepote koja je imala za cilj da oslobodi društvo od njegovih ekonomskih i političkih uvjeta. U ovom slučaju, njegova metoda historijskog materijalizma vodila je zaključcima koji su oponirali dijalektičkom materijalizmu njegovog polazišta.

U korpusu suvremenog neokonfucijanstva, koji vodi filozofsko konstruiranje nije metod, već onto-kozmološka i aksiološka vizija idealnog razvitka ljudske osobe. Suvremeni neokonfucijanci posjeduju metodološka zanimanja, ali je metod postizanja konačnog jedinstva neba i ljudske osobe unutarnji za njihovo ontološko mišljenje umjesto da mu je izvanjski. Njihov metod definira vrhovnu zbiljnost i omogućuje nam da otkrijemo i opravdamo naše razumijevanje ove zbiljnosti. Njihov je metod onaj intelektualne intuicije i ne prethodi, niti je odvojiv od našeg razumijevanja zbiljnosti. Ovaj pristup filozofskoj konstrukciji prvi je razvio He Lin početkom dvadesetog stoljeća. Utemeljen na svojemu poznavanju Hegela, He je ustanovio filozofski projekat interpretiranja Lu-Wang škole razuma kao sustava Apsolutnog Duha. Ono što je imalo najveći značaj za He Lina nije bila Hegelova dijalektika, već historijska i ontološka vizija koja je vodila njegovu interpretaciju i opravdanje.

U drugoj generaciji neokonfucijanstva sredinom dvadesetog stoljeća, Tang Junyi je primijenio hegelijanski prikaz Apsolutnog Duha kako bi definirao svoj pojam izvorne supstancije ljudskog razuma, ali nije usvojio hegelijansku dijalektiku. Umjesto toga, metod koji je primijenio bio je dijalektičko-reflektivni dio njegove spiritualne konfucijanske filozofije. Slično tome, uz oponašanje i kritikovanje Kanta, Mou Zongsan je razvio viziju vrhovne zbiljnosti koja je utemeljena na njegovom stajalištu o kritičkom i moralnom razumu. Iznova, razvitak njegove filozofije je ovisio o viziji koja je vodila njegovu konstrukciju umjesto bilo kojeg neovisnog metoda ovog sustava.

Xu Fuguanova koncepcija kineske kulture i moralnog kultiviranja ljudske osobe vodila je njegovu interpretaciju o formiranju kineske kulture i konfucijanstva. U konfucijanstvu, samoreflektiranje i vlastito kultiviranje prije nego izvanjski metod koji otkriva i opravdava moralne istine, zazbiljen je u ljudskoj osobi. Naravno, možemo interpetirati konfucijansku filozofiju kao metodologiju, međutim, ova metodologija je ona kojom tražimo našu moralnu prirodu i njezino zazbiljenje u praksi. Tra-

ženje pitanja iz onih drugih, kao što se zahtijeva Velikim Učenjem (*Da Xue*), nije isključivo zbog konceptualnog razrješenja niti učenja, već ono radije inkorporira jasnoću i učenje u holističkom sustavu razumijevanja i djelovanja. Ovo je filozofski metod ljudske osobe, naša moralna sposobnost i moralne aspiracije. Ovo razumijevanje metoda vodi nas tome da razmotrimo kriterij konačne istine.

Feng Qi, u drugoj polovici dvadesetog stoljeća, također je naglašavao značaj metoda. On je zagovarao metod intelektualne intuicije *dao*-a kako bi shvatio da su odjelite stvari ujedinjene i kako bi prihvatio pojam iznenadnog prosvjetljenja (*dunwu*). Njegov metod ne priječi našu percepciju stvari kao stvari, niti djeluje s upotrebom logike i opservacije u znanosti. Umjesto toga, kao i u Zhuangzijevom djelu *Qiwulun*, njegov metod ima za cilj da izjednači sve stvari kako bi proizveo mudrost shvatanja i nesebičnosti. U ovom pogledu on pokazuje utjecaj svojeg učitelja Fenga Youlana. Naročitije, Feng Qi nas je zabavio kako bismo transformirali teoriju u metod i vrlinu. Metod je za njega sposobnost da primijenimo mudrost *dao*-a kako bismo razriješili probleme spoznaje i vrline, i kako bismo postali slobodna osoba. Fengov metod nije isključivo vještina, već rezultati iz upotrebe teorije koja je objedinjena sa našim razumijevanjem *dao*-a. Pomoću metode, mi dosežemo znanje i mudrost, koje zauzvrat dokazuje naš metod za dosezanje većeg znanja i mudrosti. U otkrivanju ovog dijalektičkog procesa i ovog hermeneutičkog kruga, Fengovo transformiranje teorije u metod odrazilo je dublje razumijevanje vrhovne zbiljnosti u kineskoj metafizičkoj tradiciji.

Istina

Svi su filozofi u suvremenoj Kini pokazali naročito zanimanje za kriterij konačne istine. Čak je i znanstvenom pragmatizmu skloni Hu Shi definirao konačnu istinu, iako Hu nije raspravljao bilo kakva metafizička pitanja o konačnoj istini. Od samog početka, Kang Youwei je pokušavao da prikaže konfucijansku utopiju koja je realizirala konačnu istinu za ljudski rod. Nadalje, on je na samom početku svoje karijere identificirao izvorno jedinstvo kao temeljnu zbiljnost svoje filozofije. Pod utjecajem Kanta, Wang Guowei i Zhang Dongsun su tvrdili da konačna istina ne može biti spoznata, ali je ovo kantijansko ograničenje uskoro bilo odbačeno u pojavi suvremenog neokonfucijanstva.

I za Xiong Shilija i Liang Shuminga, konačna je zbiljnost bila motivirajuća snaga za razvoj njihovih filozofija morala i kulture. Xiong je bio puno eksplicitniji i glasniji od Lianga u konstruiranju ontologije i

kozmologije kako bi opravdao svoje pojmove o ljudskom razumu i ljudskom kultiviranju vrline. Njihova vizija o konačnoj zbiljnosti koja treba da inspirira ljudski život i priopći ljudsku narav izvedena je precizno iz njihovog najdubljeg zanimanja za razvitak ljudskog morala. Iz ove perspektive, druga je generacija neokonfucijanaca odredila izazovnu zadaću objašnjenja i konstruiranja. Čak iako su Tang i Mou imali vrlo različite teoretske pristupe, metafizika obojice je bila utemeljena na istraživanju ontoloških implikacija moralnog razloga. Ovo je bio način kako je njihova vizija konačne istine bila elaborirana i proširena.

Xu Fuguan možda nije prihvatao ontološko uvoženje Tanga i Moua. Njegov naglasak na moralnoj praksi i njegov uvid u egzistencijalnu tjeskobu vlastitog promišljanja, razvijanja vlastite ličnosti i samoispunjenja otkrio je ljudsku narav i razum u traženju i prakticiranju vrlina. Za njega, ovo je bila konačna istina o ljudskoj osobi.

U Fang Dongmeijevoj filozofiji života, kreativnosti i zazbiljavanja vrline, postoji duboki osjećaj konačne istine i zbiljnosti koja leži u osnovi svih ljudskih kultura i historija. Iznad svega, on je shvatao razumljivu zbiljnost harmonije među svim stvarima u pojmovima *dao*-a i *yi* kao mjeru i zbiljnost konačne isitne. U opisivanju glavnih svjetskih kultura u djelu *Tri mudrosti filozofije* („Three Wisdoms of Philosophy"), smatrao je da kineska filozofija precizno leži u svojoj sposobnosti da pokaže kreativnost života u harmoniji i shvatanju. Iz ovog razloga, on je bio manje oduševljen indijskom kulturom i filozofijom nego Liang Shuming, ali je iskazao veće divljenje za sustave kineskog budizma nego Liang i Xiong. U kineskom budizmu, on je pronašao razumljiv sklad koji je jednako tako bio zazbiljen u daoizmu u konfucijanstvu.

Kreativnost

Sada se možemo upraviti kriteriju kreativnosti. Sami početak suvremene kineske filozofije je naglašavao značaj evolucionističke teorije u inspiriranju kineskog naroda da se bori kako bi bio najprikladniji da preživi u podsticanju intelektualne kreativnosti koja bi razvila novi sustav filozofije. Vidjeli smo poteškoću odbacivanja samih uvida iz kojih bi nečija filozofija trebala da razvije i izbjegne uvriježene vrijednosti koje su odredile nečije idealne standarde i ciljeve.

Pod ovim okolnostima, dva oblika kreativnosti su bila izložena. Prvi je dokazivao sa konfucijanskog stajališta da se shvati kako bi se konfucijanska filozofija mogla prilagoditi zapadnjačkim vrijednostima. Drugi je pošao od zapadnjačke filozofske metode kako bi dosegnuo metafizičke

pozicije koje su odražavale tradicionalno stajalište. Tang Junyi je služio kao primjer prvog pristupa, a Jin Yuelin onog drugog. Jin je koristio logičku metodu kako bi odredio logičku definiciju *dao*-a i otuda filozofiju *dao*-a, dok je Tang koristio konfucijansko razumijevanje kako bi shvatio druga stajališta. U prihvatanju znanstvenog prirodnog argumenta, on nije nastojao da ignorira onaj moralni.

Također, postoji promjena drugog oblika kreativnosti: da se zapadnjačka filozofija posmatra kao supstancija, a da se njezina funkcija pronađe u kineskoj filozofiji. Ovo se desilo sa Hu Shijem i ranim marksistima, Chen Duxiuom i Li Dazhaom. Međutim, Hu Shi nije uspio da razvije značajnu metafizičku teoriju, a Chen i Li su pomogli da se utemelji kineski marksizam koji je počeo politički dominirati Kinom. Ovo je vjerojatno odvelo Li Zehouovom prijedlogu da se zapadnjačka kultura uzme kao supstancija, a kineska kao funkcija, međutim, ovo zahtijeva temeljito i podrobno ispitivanje prije nego što mu mognemo dati suvisao sadržaj. Teoretski, postoji živa organska veza između supstancije i njezine funkcije. Bez izgrađivanja teorije kinesko-zapadnjačke integracije na temelju zapadnjačke kulture, Lijev prijedlog je jednako isprazan kao i prijedlog da se kineska kultura uzme kao supstancija, a ona zapadnjačka kao funkcija. Unatoč tomu, Lijev inovativni obrat standardnog kineskog stajališta je vrijedan propitivanja.

Duboko inspirativno i kreativno stajalište jeste Xiong Shilijevo polaganje prava na nedualnost supstancije i funkcije (*tiyong buer*). Iako su *ti* i *yong* smatrani povezanima bez posredovanja (*tiyong wujian*) još od Song-Ming neokonfucijanstva, nijedan kineski filozof prije Xionga se nije fokusirao na onto-kozmološki značaj neodvojivosti ove dvije. Ovo odražava Xiongov metafizički uvid i intelektualnu intuiciju prirode zbiljnosti. Izvor ovog uvida jeste prikaz u djelu *Yijing* onog *yi* kao kreativne promjene, koje je Xiong pripisao mudrosti Konfucija. Ovaj uvid služi dvama funkcijama: on eksplicitno identificira vrhovnu zbiljnost metafizike s konkretnim događajima prirodnog svijeta; a ovo povezuje metafizičko razumijevanje s moralnom mudrošću ljudskog života.

Ne samo da je Xiong shvatio konfucijansku metafiziku ovog *yi* kao glavnu struju Konfucija, Zisija i Mencija, već je on jednako tako pronašao ontološku vezu između zbiljnosti i morala, koju je Mou Zongan nazvao „metafizikom morala". Metafizika morala je metafizika koja je ustanovljena kroz živopisno unutarnje iskustvo moralnog razvitka razuma ljudske osobe i prirode. Ovo je teorija prirode vrhovne zbiljnosti koju je saopćio i koju je prosvijetlila ljudska moralna samorealizacija.

Postoje brojne implikacije ovog konfucijanskog uvida koji nije bio potpuno razvijen, ali koje su implicitne u Xiongovom uvidu. Jedna od ovih implikacija je ontološka etika koju sam raspravljao na različitim mjestima. Također, postoji implikacija moralizirajuće epistemologije, odjelito od epistemologije morala ili moralne psihologije, koja razmatra sve probleme spoznaje kao priopćene s moralnim značajem koji odražava razvitak ljudske osobe kao moralnog entiteta. Postoje brojni problemi metafizike morala koji još nisu artikulirani niti istraženi, primjerice, problem samospoznaje i samotranscendiranja kao unutarnjih, samoodređujućih iskustva koji ne utemeljuju distinkciju između ispravnog i pogrešnog, svetog i demonskog.

Mou Zongsan, koji slijedi uvid svojeg učitelja Xiong Shilija, razvio je prikaz temeljnog sadržaja metafizike morala, ali iznova nije istražio potpuni značaj ovog uvida. On je promicao kontroverznu teoriju o „nijekanju" ili „hotimičnoj suspenziji" (*kanxian*) koja dokazuje da mi razvijamo znanost kroz suspendiranje moralnog suda. Na jednom se stupnju razvitka znanosti od nas doista zahtijeva da suspendiramo moralni sud, ali na višem stupnju znanost zahtijeva moralni sud za integriranje znanja i vrijednosti. U ovom smislu, ne postoji zbiljsko nijekanje ljudskog razuma u našem razvitku, ili našoj kulturi prema višem stanju. Mou je bio odgovoran za vrjednosne inovacije, međutim, njegova je tvrdnja da je Zhu Xi bio izvan glavne struje neokonfucijanske filozofije iznova upitna. Ovo je pitanje potkanuto stajalištem da li bismo trebali posmatrati razvitak konfucijanstva, uključujući i neokonfucijanstvo, kao linearno nasljedovanje, ili kao izvorni proces diferenciranja i integriranja u kojemu su oprečna stajališta jednako tako dio glavne struje.

Drugi važan kreativni uvid dolazi od Fang Dongmeija. Iznova utemeljen na filozofiji *Yijing*-a, on je razmatrao sve što je vodilo životu kao kreativnosti i posmatrao je ljudski život i kulture kao bogatu panoramu kreativnih impulsa ljudskih osoba. Njegov je uvid bio taj da je on shvatao najviši oblik ljepote i dobra kao sposobnost da se postigne, predoči i očuva cjelokupna razumljiva harmonija. Ponuditi harmoniju kao vrhovnu vrijednost, ili mjerilo vrijednosti, jeste važno za razumijevanje kineske filozofije. Također, ovo je važno za razumijevanje opće naravi zbiljnosti i ljudskog morala kao temelja za moralizirajuću ontologiju i ontologizirajuću moralnost, te za pribavljanje mogućnosti isticanja svih ljudskih kultura i filozofskog mišljenja. Naravno, priroda harmonije i mogućnost posmatranja harmonije kao vrhovne vrijednosti zahtijeva daljnju raspravu.

Sami princip kreativnosti je temeljni fokus suvremene kineske filozofije. Ovo se jednostavno može razumjeti iz tradicije *Yijing* studija. U *yi*, pronalazimo koncepte promjene, transformiranja, neprestane kreativnosti, te transcendiranja uz promjenu, međutim, suština je kreativnosti proizvođenje života. Iz života dolazi ljudska priroda i ljudski razum. U kreativnosti života, nekonfucijanski je filozof Cheng Hao pronašao vrlinu dobrohotnosti. Dajući ovu novu dimenziju značenju *ren*-a omogućio je konfucijanskoj etici da pronađe daljnju vezu prema metafizici. Ovo je istinski početak koncepta metafizike moralnosti. Zhang Dainian posmatra razvitak kineske filozofije kao obuhvatnu aktivnost kreativne sinteze. Biti kreativan jeste oblikovati nova i suvisla stajališta koja su utemeljena na stapanju različitih pozicija. Za naše svrhe, ove pozicije mogu biti antičke i moderne, kineske i zapadnjačke. U ovom smislu kreativne sinteze, mnogi glavni kineski filozofi su kreativni. Na primjer, možemo razmatrati Feng Youlana kao kreativni um. Fengova kreativna formulacija negativne metode vodila ga je formuliranju transcendentnog koncepta velike zbiljnosti (*daquan*) i konceptu duha neba i zemlje, od kojih oba odražavaju Fengovu sintezu daoizma, konfucijanstva, Platona i Aristotela.

Primjena

Konačno, došli smo do problema prakse i primjene. Kineska je filozofija tradicionalno naglašavala značaj prakse koja se tiče onog što kažemo i u što vjerujemo. Ovo se također naziva problem *gongfu* (činjenje napora). Smatra se da ćemo kroz činjenje dostatnog napora doći bliže do našeg željenog cilja. Ukoliko još nismo dospjeli do stupnja savršenstva, onda nismo učinili dostatan napor. U suvremenoj kineskoj filozofiji, pitanje *gongfu*-a manje je oslovljavano nego u Song-Ming neokonfucijanstvu. Razmatranje *gongfu*-a označava prekretnicu u modernoj kineskoj filozofiji od unutarnje prema izvanjskoj potvrdi i od samoopravdavajućeg djelovanja i prakse do zahtjeva za teoretsko opravdanje u razumu i jeziku. Ovo je peokrenulo izgubljeni vidik poziva na unutarnje i djelovanje, međutim, na krucijalnim metafizičkim pitanjima suvremeni kineski filozofi kazuju o zbiljnosti *jingjie* (područja) *dao*-a kroz poziv na unutarnje opravdanje uvida, izravnog iskustva, ili intelektualne intuicije.

Suvremena kineska filozofija nije ograničena na kontempliranje i spekulaciju. Ona jednako tako sadrži poziv na društveno djelovanje i napor da se zazbilje idealne vrijednosti. Deklaracija o kineskoj kulturi iz 1957. godine je značajna indikacija filozofskog htijenja da se angažira u kulturnom djelovanju. Pomanjkanje društvenog djelovanja i briganja je

odvele Xiong Shilija i Liang Shuminga da se okrenu od budizma prema konfucijanstvu. U ovom smislu, svi savremeni kineski filozofi koji su konfucijanci, ili neokonfucijanci predani su praksi i društvenom djelovanju, dok su samo neki predani kontemplativnom ili spekulativnom vlastitom spoznavanju vrhovne istine.

Liang Shumingova suspenzija političkih aktivnosti i njegovi napori za rekonstrukciju kineskih sela sukladno njegovom konfucijanskom diskursu [illegible] je snažno posvećenje na djelovanje i praksu. Slično, Tang Junyijevi i Qian Muovi napori da osnuju New Asia College u Hong Kongu kao konfucijansku školu za postmodernske studije, koja je bila neovisna i po modelu Song akademija, pokazali su drugo izražavanje za društvenu praksu i djelovanje. Kineski su se marksisti radikalizovali u svojemu izražavanju za praksu za ono što su vjerovali [illegible], kako je ilustrirano u Mao Zedongovom eseju „O praksi" (On Practice).

[illegible], Feng [illegible] je [illegible] predanost za transformaciju teorije u metod i vrlinu. Za Fenga, metod je kontinuirano spoznavanje [illegible] i praksa prema mudrosti. Obje su ujedinjeni u našoj spoznaji i viziji dao-a. Transformiranje teorije u vrlinu zahtijeva da teorija postane spoznaja koja je posredovana kroz metod ili intuiciju, te da razvijemo viziju [illegible] vrline kako je utjelovljena u dao-u. Ovo se transformiranje može desiti, jer nas naša mudrost inspirira da budemo sposobniji i da više želimo da stavimo ono što imamo u praksu. Feng sugerira da idealne ljudske osobe [illegible] vjeruju, posjeduju i stvaraju svoju viziju dao-a. Kultiviranjem dao-a i djelovanjem [illegible] razvijaju ljudski karakter koji je slobodan od ropstva želja i traži samoostvarenje kroz njegovu vlastitu slobodnu volju. Nema sumnje da je Feng bio inspiriran marksizmom i neokonfucijanstvom.

Li Zehou je drugi filozof koji je upotrebljavao marksistički jezik kako bi osvojio konfucijansko pitanje samokultiviranja i prakse. Njegov [illegible] se fokusira na subjektivnost ljudske osobe. U svojemu marksističkom pristupu subjektivnosti [illegible] posmatra ljudsku osobu kao onu koja je sastavljena od struktura kulture, psihologije i ekonomskog rada. [illegible] da ljudska osoba može promijeniti svoje okruženje, te promijeniti i čak transcendirati historiju svojom subjektivnošću. U ovom pogledu, on je vjerovatno više marksista nego konfucijanac, međutim, u shvatanju ljepote kao vrhovne realizacije potencijalnosti subjektivnosti on je više konfucijanac nego marksista. Također, on posmatra ljepotu kao oblik slobode koja predstavlja duhovni nagon za pokretanje historije. U ovom je pogledu Li više hegelijanac nego konfucijanac. Usprkos svojoj [illegible] da ljepota nije ni u naravi stvari, niti u svijesti ljudske osobe, Li je

smatrao da je ljepota realizacija subjektivnog i oblika subjektivne slobode koja vodi ovoj realizaciji. Međutim, Lijevo nastojanje da razmatra konfucijanstvo kao apsolutno voluntarističko jeste pogrešno. U konfucijanskoj filozofiji, *ming* (sudbina) ograničava ono što možemo željeti, ili ono što htijenje može postići.

Istaknute karakteristike i pitanja u suvremenoj kineskoj filozofiji

Utemeljeni na našoj analizi i interpretaciji, možemo identificirati šest značajnih i historijski reprezentativnih karakteristika suvremene kineske filozofije. Ove karakteristike nisu univerzalne među filozofima koje smo razmatrali i ne definiraju suvremenu kinesku filozofiju kao rod. Unatoč tomu, one nisu proizvoljno izabrane, budući da se pomaljaju iz diskursa koji dijeli zajedničko porijeklo i zajedničku djelotvornu historiju. One su organski ujedinjene kroz njihovu zajedničku podršku u kompleksnom i dinamičkom sustavu. Nadalje, njihove međusobne relacije mogu biti objašnjene prema temeljnoj paradigmi jedinstva supstancije i funkcije, bivanja i spoznavanja, spoznavanja i djelovanja, djelovanja i subjekta, te subjekta i objekta. Obilježja se mogu identificirati prema važnim podjelama filozofskog mišljenja, kao što su metafizika, epistemologija, etika, vrijednosna teorija, filozofska antropologija i estetika, sa stajališta subjekta koji je podijelio filozofiju na ova predmetna područja. Ova obilježja ukazuju na pitanja koja treba da se razmotre u uspoređivanju zapadnjačke i suvremene kineske filozofije, pitanja koja su skrita ukoliko se ograničimo ekskluzivno na zapadnjačku filozofiju kao osnovu za filozofsku kritiku i ispitivanje. Konačno, procjena značaja pitanja koja izrastaju iz ovih obilježja ovisi o dubokim promišljanjima koja se tiču istine, spoznaje, prepoznavanja i prosuđivanja.

Prva karakteristika jeste dominacija *Yijing* filozofije promjene (yi kao vodećeg principa koji je bio duboko utjelovljen u umovima gotovo svih kineskih filozofa u dvadesetom stoljeću. Inspiracija *Yijing*-a izvodi se iz onto-kozmološkog jedinstva supstancije i funkcije, zbiljnosti i procesa. *Yijing* pribavlja sliku iskustvene zbiljnosti i način mišljenja koje zadobija uvid i viziju u temeljnu narav stvari. Filozofija *Yijing*-a nudi razumijevanje promjene, inovacije, obnavljanja, revolucije, transformiranja, prirodne i ljudske kreativne djelatnosti, transcendencije i povratka. U svoj filozofskoj ulozi, *Yijing* je funkcionirao kao izvor uvida u zbiljnost od

vremena Konfucija pa preko daoizma, neodaoizma, kineskog budizma, neokonfucijanstva do danas. Kang Youwei, posljednji tradicionalni konfucijanac i prvi konfucijanac dvadesetiprvog stoljeća, koristio je *Yijing* kao temelj svoje konfucijanske filozofije reforme. Njegov učenik Liang Qichao interpretirao je *Yijing* tvrdnju da „*yi* ne posjeduje supstanciju" kao ono što pokazuje „pomanjkanje suštine stvari" kako bi opravdao legitimnost reforme.

Iako je pozivanje na *Yijing* korišteno za mnoge filozofske svrhe, njegova je glavna funkcija da obezbijedi temeljnu ontologiju i kozmologiju iz koje druge filozofske zadaće mogu biti izvučene. Stoga, da bismo odbranili ili obnovili kinesku filozofsku tradiciju ne možemo prvo prikazati metafizičku viziju *Yijing*-a koja je bitno utjecala na misao kineskih filozofa dvadesetog stoljeća. Najsnažniji poziv na *Yijing* je došao od Xiong Shilija, čija je filozofija vrhovne zbiljnosti izlaganje kreativnog procesa filozofije *Yizhuan*-a. Xiong je ponovo otkrio tezu o neodvajanju supstancije i funkcije i izvukao njezine implikacije za kreativnost života i zbiljnosti. On je jednako tako povezao ovaj kozmološki uvid za svoje razumijevanje ljudskog razuma i moralnu vrijednost.

Ovo je odvelo utemeljenju metafizike morala kao jedinstvenog i utjecajnog obilježja suvremenog konfucijanstva. Xiongov razvoj njegovog novog konfucijanstva-jedine teorije (*xin weishi lun*) demonstrira vitalnost *Yijing* onto-kozmološke paradigme kao temelja za paradigmatsko transformiranje i kao modela za onto-hermenutičku interpretaciju. Na ovoj osnovi, Mou Zongsanova kritika Kanta se zalagala za prepoznavanje transcendentne, još uvijek imanentne zbiljnosti koja je iskušana u našem moralnom razumijevanju ljudske osobe i koja je iznad zbiljnosti koja nam je otkrivena putem znanosti. Nadalje, Tang Junyi je koristio svoje dijalektičko razumijevanje *yi* kako bi transcendirao Hegela u opisivanju njegovog moralno-metafizičkog pojma srce-razuma.

Liang Shuming nije puno koristio filozofiju *Yijing*-a, jer je bio skeptičan o značaju metafizičkog diskursa i bio je ubijeđen da su temeljni problemi metafizike već bili razriješeni kroz indijsku i budističku filozofiju. Liangove pozicije kasnije se držao Xu Fuguan koji je prigrlio praktično moralno konfucijanstvo koje je odbacilo metafizičko konfucijanstvo. Pored Lianga i Xua, svi drugi konfucijanski i neokonfucijanski filozofi eksplicitno su ukazivali na filozofiju *yi*, ili korištenih uvida koji su utemeljeni na *yi* kako bi definirao promjenu i razumio *dao*. Daoizam poput konfucijanstva je inspiriran *yi* paradigmom razumijevanja zbiljnosti. Jin Yuelin i Feng Youlan su se otuda oslanjali na *yi* filozofiju vrhovne zbilj-

nosti, ili na koncepciju izvornog *yi* kao zbiljnosti (*benti*). Fang Dongmei je upotrebljavao pojam *yi* i metodu shvatljive harmonije i harmoniziranja koja bi vodila formiranju njegove filozofije kulture i vrijednosti.

Prisustvo *yi* paradigme može se otkriti u djelu kineskih marksista Feng Qija i Zhang Dainiana. Čak i kod Li Zehou, bilo bi teško razumjeti kriterij subjektivnih vrijednosti razuma i njihovog transformiranja u kulturi objektivnih vrijednosti bez pozivanja na kreativnost *yi* u filozofiji Zhong Yonga i Mencija.

Paradigma jedinstva supstancije i funkcije postavlja mnoge probleme, uključujući temeljni problem razumijevanja njihovog integriranja. Ovo zahtijeva primodrijalno iskustvo i uvid u zbiljnost organskog života i proces produktivne i kreativne promjene. Sama ideja *dao* promjene kao vrhovne zbiljnosti može jednako tako uzročiti problem sa transcendentnom teologijom zapadnjačkog Boga. Može li Bog biti imanentan i naturalističan poput *dao*-a? Može li *dao* biti suvislo shvaćen i objašnjen u eksplicitno analitičkom diskursu? Ova konačna pitanja metafizike se javljaju da budu razriješena iznad kroz uobičajeno mjerilo i zahtijevaju dublje razumijevanje naše orijenatcije prema zbiljnosti.

Druga karakteristika jeste fokus suvremene kineske filozofije na ljudsku osobu. Kroz građenje *yi* paradigme osnove zbiljnosti, ne postoji potreba da se brinemo o transcendentnosti Boga. Kroz čitavu historiju suvremene kineske filozofije, Bog je jedva spomenut. Suvremene metafizičke rasprave *Yijing*-a nisu potaknule pitanja koja se tiču Boga, jer se kontroverza između konfucijanskog *dao*-a i kršćanskog Boga desila puno ranije tijekom jezuitske misije u Kini. Ming neokonfucijanci nisu prepoznali metafizičku potrebu za transcendentnim Bogom zapadnjačke teologije i prakticirali su religiju umjesto obavljanja bogoštovnih radnji kroz rituale prema roditeljima i narodu krajnje iskreno.

Strastvene teme o društvenoj reformi i socijalnom preživljavanju koje su raspravljane među filozofima u ovom svesku izražavaju njihovo temeljno zanimanje za ljudski svijet. Ovo sugerira da je razvitak kineskog marksizma bio refleksija iste na osobu usredsređene svijesti.

Da li je ova usredištenost na čovjeka suvremene kineske filozofije postavila bilo kakva pitanja za zapadnjačku filozofiju religije ovisi o tome kako razumijemo drugog u dijalogu između kineskih i zapadnjačkih filozofa. U svojemu zanimanju za samokultiviranje i samotransformiranje, kineski filozofi obraćaju pozornost za prirodu i vrhovnu zbiljnost i, sukladno tomu, oni su usredsređeni na prirodu u ekologiji i usredsređeni na *dao*,

odnosno oni su usredsređeni na univerzum u kozmologiji. Njihov osjećaj središnjosti ljudskog ne implicira antropocentrizam, već prije tendenciju prema holizmu i organizmu ljudske osobe, prirode i neba. Ovo je refleksija i artikuliranje njihove percepcije sustvaralaštva prirode, neba i čovjeka.

Treća karakteristika jeste artikuliranje razvitka metafizike morala. Očito da pitanja etike i morala nisu odvojiva od razmatranja prirode čovjeka i zbiljnosti. Ova se neodvojivost odražava u tradicionalnom prioritetu koji je pridat etici u kineskoj filozofiji. Razvijanje metafizike morala od strane Xiong Silija, Tang Junyija i Mou Zongsana nije posve slučajno. Ono je implicitno u klasičnom konfucijanstvu i bliže je površini neokonfucijanske filozofije Song-Ming razdoblja. Ukoliko zapadnjački meta-etički filozof pita o tome zašto etika mora biti povezana sa kozmologijom i zašto moral mora biti upravljen na *dao*, konfucijanski će filozof odgovoriti sukladno aksiomatskoj intuiciji koja odražava temeljnu koncepciju o ljudskoj osobi koja, da bi postala moralna, jeste i treba da postane moralna. Ukoliko ne posjedujemo osjećaj za ljudsku zbiljnost, onda ne možemo shvatiti to da su biće i to kako neko treba biti povezani.

Tvrdnja da se biće i to kako neko treba biti moraju razlikovati kao neovisni pojmovi jeste zbunjujuće i neinteligentno za konfucijanski način mišljenja i način življenja. Na paralelan način, teze o metafizici morala koje rastvaraju i otkrivaju biće u moralnoj svijesti i djelovanju mogu zbuniti zapadnjačke filozofe, čak iako podržavaju etičke vrline. Čak i kod Aristotela, dobar život i racionalni metafizički život se razlikuju i poredani su po stupnjevima. Onto-etički pojam morala i pojam metafizika morala su nesumjerljivi sa zapadnjačkom tradicijom pozitivizma u znanosti, transcendentalizma u teologiji, te dualizma u psihologiji. Nijedno od ovih ne povezuje, niti poistovjećuje biće i moral, međutim, precizno u ovim pojmovima *yi* paradigma jedinstva supstancije i funkcije zahtijeva povezanost i poistovjećivanje. Ovo ostaje biti prijeporno pitanje između kineske filozofije i etike, bilo drevne ili suvremene, te glavne struje zapadnjačke filozofije i etike.

Četvrta karakteristika je neodvajanje metode i istine. Tradicionalna kineska filozofija nije razvila snažnu metodološku svijest u pristupanju i kontempliranju *dao*-a ili vrhovne zbiljnosti, ali je suvremena kineska filozofija uočljivo tražila metod kako bi artikulirala i predočila istinu *dao*-a. Gotovo su svi suvremeni kineski filozofi tragali za ispravnom metodom za raskrivanje i istraživanje istine.

Kod Hu Shija, Jin Yuelina i Feng Youlana, preokupacija sa metodom je bila znak modernosti pod utjecajem zapadnjačke filozofije. Svaki je zapadnjački filozof uveo u Kinu u suvremenom razdoblju naprednu metodu. Međutim, za kineske filozofe, metoda kao način mišljenja nije odvojiva od same istine. Unutar paradigme jedinstva supstancije i funkcije, način se mišljenja raskriva kao djelatnost koja cilja ka istini. Stoga, u suvremenoj kineskoj filozofiji, kazivati o metodi ne potiče Heideggerovo i Gadamerovo pitanje o tome da li bi traženje istine s metodom moglo blokirati iskustvo i viziju istine. Čak i razotkrivanje istine bez primjene metode dopušta metodi da nestane na nekom stupnju. Mogli bismo opravdati držanje otvorenim nekog mjesta za metodu, tj. da se posjeduje metoda negiranja svih metoda. U ovom smislu, naglasak na metodi i prevladavanju metode u suvremenoj kineskoj filozofiji predstavlja duboku značajku kineske filozofske tradicije. Fenomen transformiranja metoda u istinu i istine u metodu čini kreativno obilježje kineske filozofije koje je otkrila i zazbiljila kineska filozofija kao nenamjeravanu posljedicu utjecaju moderne zapadnjake filozofije i znanosti.

Međutim, jedno je pitanje mrsilo račune zapadnjačkim filozofima još od Prve međunarodne East-West filozofske konferencije iz 1930-ih. Na toj konferenciji kineski su filozofi zadržali intuiciju o zbiljnosti *dao*-a, ali oni zapadnjački nisu mogli pronaći smisao ovog razumijevanja i znanja o zbiljnosti. Ovo pitanje ostaje biti nerazriješeno. U Xiong Shilijevom prikazu ljudskog razuma koji zazbiljuje istinu o onom skrajnjem, Mou Zongsanov prikaz beskonačnog razuma, ili Tang Junyiov prikaz transcendentne dijalektike moralnog razuma ili duha, mnogi zapadnjački filozofi vide refleksiju hegelijanskog ili njemačkog idealizma, iako bi ono jednako tako mogli spomenuti Platonov argument za intuiranje idealnih oblika, ili Spinozin prikaz čisto intelektualne intuicije o Bogu. Ovdje možemo prepoznati jazove razumijevanja starog i novog u zapadnjačkoj filozofiji, kao i između suvremene kineske i suvremene zapadnjačke filozofije. Da li se zapadnjačka filozofija promijenila odveć puno pod utjecajem znanosti? Da li je kineska intuicija o zbiljnosti *dao*-a izvoran uvid? Pristup ovim pitanjima zahtijeva istraživanje analize i analitičkog razumijevanja unutar okvira naturalizirane epistemologije vrste koju je elaborirao Quine.

Peta karakteristika je formalna prilagodba znanosti i znanstvene metodologije u kineskoj filozofiji. Još od Pokreta četvrti maj, svi su suvremeni kineski filozofi prihvatali valjanost znanosti i znanstvene metodologije, ali objedinjavanje znanstvenog znanja unutar kineske filozofije

nije bilo posve razriješeno. Holističkom paradigmom suvremene kineske filozofije dominira zanimanje za ljudske vrline. Opravdanje znanosti i prilagodba njezinom utjecaju na ljudski rod i organiziranje ljudskog života ostaju biti glavna pitanja. Hu Shijeva naivna pragmatička znanstvena metodologija nije ponudila rješenje. Mou Zongsanova teorija o nijekanju (*kanxian*) potencirala je sukob između morala i znanosti. Feng Qijevo transformiranje teorije za mudrost sakrilo je pitanje o tome kako transformirati znanstveno znanje u životnu mudrost. Feng Youlan i Jin Yuelin sugerirali su transcendenciju iznad znanosti, dok se Liang Shuming i Xiong Shili nisu određivali prema ovom pitanju. Rezultat je ove historije bio duboko i kontinuirano nerazumijevanje između filozofa i znanstvenika u Kini, koje je ilustrirano u debati o znanosti i metafizici 1920-ih. Suvremena popularna procjena znanosti i tehnike iziskuje razmišljanje o ljudskim etičkim vrijednostima koje leže u osnovi prakticiranja znanosti i njezine tehničke primjene, međutim, kineska filozofija nije obezbijedila ovu refleksiju. Ova bi pitanja mogla inicirati revolucionarnu ponovnu procjenu kineske filozofije na stupnju kozmologije i ontologije uz primjenu na epistemologiju i etiku. U svakom slučaju, analitička filozofija znanosti i jezika, te naturalizirana epistemologija znanosti i filozofije mogu biti izvor novih izazova za suvremenu kinesku filozofiju. Također, ovo iznosi na vidjelo probleme o tome kako se suprotstaviti nedavnim pristupima ovim pitanjima u postpozitivističkoj zapadnjačkoj filozofiji znanosti i kako ih uvesti u globalizirani filozofski dijalog.

Šesta i posljednja karakteristika je relativno rijetko podrobna rasprava o političkoj filozofiji u terminima temeljnih koncepata moći, općeg dobra, slobode i jednakosti nasuprot opsežnoj raspravi o etici u suvremenoj kineskoj filozofiji. Ova rijetkost može rezultirati iz obilježja političke zbiljnosti u Kini, Taiwanu i Hong Kongu i dominaciji političke ideologije, ali je pitanje o demokraciji prepoznato još od pokreta Četvrti maj. Bilo bi intrigantno otkriti kakve bi se glavne orijentacije različitih suvremenih filozofa mogle pojaviti u idealima za moderno društvo. Uzevši u obzir njihovu holističku i organičku viziju zbiljnosti, neokonfucijanci moraju smjestiti demokraciju unutar okvira konfucijanstva. Nijedna izvanjska vrijednost ne bi mogla biti transplantirana ili nametnuta bez da je organski integrirana unutar cjelokupnog sustava vrijednosti. Otuda bi zapadnjački moral ili političke vrijednosti iziskivale transvaluaciju i integriranje unutar konfucijanskih vrijednosti prije nego bi se mogle procijeniti i usvojiti.

Slično, pitanja autoriteta, prava i pravde moraju biti transformirana kako bi bila prikladna u holističkoj paradigmi. Također, ovo postavlja izazov Zapadu: da li možemo procijeniti drugo stanje stvari s našim vlastitim političkim standardima bez kršenja respekta za onog drugog. U kojemu poštivanju i na kojemu stupnju možemo opravdati posjedovanje različitih standarda za izvanjska i domaća prijeporna pitanja? U globalnom kontekstu, pitanja političke filozofije su otuda potaknuta i za suvremenu kinesku i suvremenu zapadnjačku filozofiju.

Počeci velikog dijaloga i očekivanja budućnosti

Većim dijelom dvadesetog stoljeća, kineska je filozofija susretala zapadnjačku filozofiju kroz prijevode i radove, bez praktički izravne interakcije između filozofa ove dvije tradicije. Iako su Dewey i Russell predavali u Kini 1920-ih, njihove posjete nisu uključivale recipročno razumijevanje između dviju tradicija. Usprkos njihovom značaju, kompleksnost zapadnjačke filozofske debate nije predstavljena kroz ove filozofe. Bilo bi blago pretjerivanje kazati da veliki izravni dijalog između kineskih i zapadnjačkih filozofa tek treba da se zbude i da dublje razumijevanje između filozofa iz ove dvije tradicije tek treba da se pojavi.

Postoje dva značajna razmatranja za dijalog između kineske i zapadnjačke filozofije. Prvo, moramo shvatiti da svaka filozofska tradicija funkcionira poput znanstvene teorije. Znanstvene je teorija poduprijeta čitavim korpusom kompleksnih znanstvenih opservacija koje su teoretski strukturirane i teoretski sačinjene. Kao što je Quine dokazivao, znanstvena teorija može zadržati svoju koherentnost i tvrdnje o istini u stajalištu bilo kojih sukobljavajućih iskustava ili novih opservacija. Ovo je cjelokupan sustav znanja koji se suočava sa izvanjskom zbiljnošću, a konceptualne prilagodbe mogu biti učinjene na mnogo načina kako bi se zaštitila suštinska teorija protiv neugodnosti na temelju nepravilne činjenice. Čak iako želimo da napravimo promjene kako bismo korespondirali zbiljnosti, ne možemo promijeniti čitavu teoriju odjednom. Ne postoji teretsko slobodno stajalište s kojeg bismo imali znanje o zbiljnosti kao cjelini. Otuda, Quineova dobro poznata metafora o Neurathovoj lađi koja se popravlja malo po malo dok putujemo preko otvorenog mora.

Ovaj prikaz teorije i metafora popravljanja malo po malo primjenjuje se jednako tako na kulturološke i filozofske sustave. Moramo prepoznati holističku narav i historicitet našeg filozofskog sustava s njegovim kulturološkim korijenima i moralnom vizijom koja je praktično integrirana u

našem obliku života. Cjelokupan je sustav empirijski utemeljen i ušančen, uz naše vrijednosti koje vode njegovoj unutarnjoj organiziranosti i njegovim odgovorima na zbiljnost. Metafora o postupnoj promjeni sugerira da kineske i zapadnjačke filozofije mogu koristiti svoj kontakt jedne s drugom kako bi se malo po malo prilagođavale, međutim, njihova generalna popravka odjednom i za sviju jeste nemoguća. Da to postavimo drugačije, razumijevanje pozicije drugog mora biti s našeg vlastitog stajališta, iako mjesto na kojemu stojimo može biti promijenjeno. Mijenjanje naše poziciju s obzirom na poziciju drugog nije neizbježivo, budući da se možemo držati našeg teoretskog utemeljenja.

Kao holistički sustav, svaka tradicija može zaštiti svoje teoretske pretpostavke protiv pritiska novih opservacija i iskustava. Otuda suvremena kineska filozofija i moderna zapadnjačka filozofija mogu sačuvati svoja bitna uvjerenja i vrijednosti na temelju unutarnje prilagodbe, međutim, poput znanstvenih teorija, rigidna i dogmatska zaštita može ugroziti njihovu vitalnost i održanje. U izboru prilagodbe, filozofi bi trebali razmotriti teoretske i praktične posljedice svojih izbora, kao i pitanja identiteta, efikasne historije i komunikativne racionalnosti i estetske preferencije. U izboru onog što sačuvati, želimo da naš život bude unaprijeđen i oplemenjen. Što je veća komunikacija između tradicija i što je širi opseg pitanja koja su konfrontirana, veća je motivacija da se učine značajne prilagodbe. Iako se sve prilagodbe neće dokazati mudrima, kontinuirana komunikcija će jamačno biti od koristi. Uz lokalne prilagodbe, radikalnija promjena paradigme je teoretski moguća bez narušavanja Quineove metafore. Međutim, za razliku od paradigme-promjene u znanosti, svaka bi promjena u filozofskoj paradigmi trebala unutarnje određenje i procjenu okolnosti kako bi uspjela.

Dijalog je važan kako bi se artikulirala prijeporna pitanja u nečijem sustavu, međutim, dijalog također može stvoriti mogućnost stapanja zajedničkih vrijednosti. Kao što je to Gadamer sugerirao, dva filozofa ili dvije kulture mogu obogatiti jedna drugu ukoliko to žele da učine. Holizam ne treba rezultat u na sebe usredsređenom i zatvorenom relativizmu ili subjektivizmu. Tamo ne treba da postoji nerazrješiva inkomenzurabilnost (nesumjerljivost). U ovom pogledu, filozofi su sposobniji da preuzmu nove ideje od normalizirane znanosti. Kulture su prisiljene zajedničkim uvjetima ljudskog života i svijeta da pronađu zajedničko mjerilo kako bi procijenile probleme i njihova rješenja. Međutim, u svjetlu holističkog razumijevanja ne bismo mogli očekivati od filozofije ili kulture da odjednom odustanu od svoje historijski ušančene vizije zbiljnosti koja je uključena u njezinu ontologiju i kozmologiju.

Teologija o Bogu i kozmologija o *dao*-u bi mogle filozofski koegzistirati kroz pokrivanje iste osnove i okvira ljudskih iskustava zbiljnosti. Njihove tvrdnje ne bi smjele postati teoretski nespojive zato što mogu izbjeći nametanje kontradiktornih konzekvenci. Posredovanje kineske i zapadnjačke filozofije kroz konceptualnu interpretaciju i reinterpretaciju može postati konstantni zahtjev komparativnog i interkulturalnog filozofiranja. Unutar svakog sustava, neke će teze biti osnažene a druge će biti oslabljene, uz strateške logičke prilagodbe koje odgovaraju ovim promjenama. Neke od starih teza će poprimiti novi život umjesto da budu odbačene. Nove sinteze izvučene iz izvora oba sustava mogle bi utemeljiti znanstvenu spoznaju i moralnu tradiciju.

Dva područja novog filozofskog mišljenja će napredovati kao posljedica shvaćanja kineske filozofije kao svjetske filozofije. Jedno je interpretiranje kroz ontologije i metodologije, a drugo je globaliziranje etike i epistemologije.

Čak iako ušančene ontologije ne bi trebale biti zamijenjene, uvijek ćemo biti motivirani kroz dijalog da shvatimo drugu ontologiju sa stajališta naše vlastite. Kako da učinimo smislenom drugu ontologiju bez njezinog reduciranja na besmisao jeste intelektualno umijeće razumijevanja i interpretiranja. Razumijevanje nazivam drugim pojmom, ili drugim sustavom bivanja ili nebivanja kroz konceptualni i tekstualni dijalog onto-hermeneutike. Onto-kozmologija *dao*-a, neba, *li* i *qi* može se angažirati u zatvorenom i kontinuiranom dijalogu sa teološkim i metafizičkim tradicijama Zapada. Onto-hermeneutika će ostati snažna filozofska aktivnost. Uzevši u obzir kompleksnosti kineskih i zapadnjačkih tradicija, ovo će zadobiti mnoge oblike i odvijaće se na mnogim stupnjevima.

Na praktičnoj strani, mi trebamo etiku i moral koji će se suočiti sa životnim pitanjima i ljudskim opstankom. Kako svijet postaje manji i kako znanost i tehnika postaju moćniji, potreba da se drži ispravnog i dobra postaje sve veća. Mi trebamo praktičnu filozofiju da prosuđuje osobe, motive, djelovanja, posljedice, prakse i institucije, kao što trebamo teoretsku filozofiju koja će prosuđivati koncepte, prepozicije, teorije i znanstvene sustave. Odvojito od moralnog odlučivanja, praktična nas filozofija može odvesti tome da obogatimo naš život i da shvatimo našu sposobnost za izbor i blagostanje. Možemo praviti naše izbore na mnogim stupnjevima s posljedicama za čitav svijet, jer živimo i uzajamno djelujemo globalno.

Naša filozofija i etika treba da prepoznaju svoj globalni kontekst. Mi trebamo globalnu etiku za zajedničko mjerilo ispravnosti, obligacija,

vrijednosti i korisnosti. Određenje kako nečija tradicija može doprinijeti formiranju ovog zajedničkog mjerila postaje kulturološka i filozofska dužnost. Kineska filozofska tradicija posjeduje bogate izvore za svjetsku etiku koji su izvedeni iz njezinih korijena u perspektivama konfucijanstva i daoizma. Suvremena je kineska filozofija svratila pozornost na moralnu mudrost konfucijanstva, ali se nije pozabavila prijepornim pitanjima koja izrastaju iz historije i raznolikosti zapadnjačke etike. Teorija „integrativne etike" može doprinijeti unutarnjem razvitku moralne sposobnosti pojedinca kroz obuhvatanje deontologije, teleologije, utilitarizma i etike prava na temelju konfucijanske i neokonfucijanske etičke vrline.

Također, možemo slijediti Hans Küngovu vanjsku potragu da formira etički kod uz opravdanje koje je utemeljeno na različitim svjetskim religijama kako bi izgradio zajednicu zajednica koja je povezana kroz moralni ugovor za svjetsko društvo. I izvanjski i unutarnji pristupi su nužni. Oni mogu upotpuniti jedan drugog i objediniti se kako bi formirali održive moralne prakse. Suvremena konfucijanska filozofija posjeduje potencijal da igra važnu ulogu u unutarnjim i izvanjskim pristupima za formiranje globalne etike. Daoizam jednako tako može igrati aktivnu ulogu u etičkom razmatranju ekologije i krize čovjekove okolice. Daoistička onto-kozmologija je relevantna ne samo za daoističku etiku, već također i za razumijevanje svjetskog okoliša kao cjeline.

Suvremena je kineska filozofija snažna u metafizici, a slaba u znanosti i demokraciji. Unatoč tomu, kroz svoje razumijevanje ljudskog razuma i prirode, ona može pomoći da se suočimo sa znanstvenim i tehničkim razvicima kao što su genetska biologija i njezine biomedicinske primjene. Ova područja potiču ozbiljne probleme vrijednosti i razumijevanja kroz njihovu sposobnost da utječu na oblik ljudskog života i smrti, te da čak promijene aspekte ljudske prirode. Potencijalni prinosi kineske filozofije u ovim područjima još nisu zazbiljeni, budući da su kineski filozofi općenito nesvjesni značaja njihovih studija za hvatanje u koštac s ovim pitanjima. Možemo posmotriti primjere o pravima. Možemo nagađati kako je konfucijanstvo pomoglo da se nadahne prosvjetiteljska filozofija o prirodnim pravima kroz Johna Lockea, međutim, ona je izgubila iz vida ovu dimenziju etičkog i zakonskog mišljenja u svojemu modernom razvitku. Suvremena kineska filozofija može biti ugrožena razvojem holističke teorije o pravima, obavezama, pravdi i dobrohotnosti u modernoj rekonstrukciji konfucijanskih teorija vladavine. Kineska filozofija jednako tako može doprinijeti teoriji organiziranja posredovanja između pojedinca i države. U svojoj knjizi *C li lun* („C teorija") (1995.) pokušao sam da

integriram koncepte iz škola klasične kineske filozofije u suvremene teorije o menadžmentu, korporacijskim organizacijama i donošenju odluka.

U dijalogu između metafizičkih perspektiva i vizija koje definiraju naše identitete, u najmanjem možemo eksperimentirati s otvorenim i pluralističkim bogatstvom koje nam može dopustiti da djelujemo u kompleksnom zajedničkom svijetu etičkih vrijednosti koje su izvedene iz mnogih različitih sustava mudrosti i vjerovanja.

Postoji veliki potencijal za uvođenje tradicionalne kineske kulture kako bi poduprla zapadnjačku filozofiju. Drevna civilizacija, jednom preporođena, može proizvesti novi i energičan rast. Preporod Europe nakon Srednjeg vijeka vodio je novu civilizaciju kroz kreativne ideje i inovativne institucije renesanse, reformacije i prosvjetiteljstva.

Sadašnja situacija suvremene kineske filozofije nosi neku sličnost s europskom mišlju nakon medijavalnog razdoblja: izbjegla je sputavanja i stagnaciju tradicionalnog dogmatizma i spremna je da istraži otvoreno područje slobodnog mišljenja. Moguće je da ćemo vidjeti ekvivalenat tristotine godina kreativnog istraživanja u renesansi, reformaciji i prosvjetiteljstvu koji je kondenziran u kratkom vremenskom razmaku. Ovaj korak ne samo da može obnoviti kinesku tradiciju i preporoditi kinesku civilizaciju, već se njezin momentum jednako tako može stopiti sa zapadnjačkim razvitkom kako bi stvorili kozmopolitski svijet čovjeka, te progresivnu misao i prakse. Kineska filozofija može doprinijeti globalnoj etici i pravu, globalnoj metafizici *dao*-a i Boga, globalnoj epistemologiji naturalizacije i transcendencije, globalnoj političkoj filozofiji pravde i harmonije, globalnoj estetici genija i rafiniranosti, globalnoj logici komuniciranja i razumijevanja, te globalnoj znanosti o ljudskom blagostanju i oslobođenju. Klice ovih hibrida već postoje u suvremenoj kineskoj i zapadnjačkoj filozofiji, iako obrazac o njihovom rastu mora sačekati stimulirajuće okruženje svjetske filozofije.

Bibliografija

Cheng, Chung-ying 1995.: *C li lun* („C teorija“), Taipei: Dongda Tu Shugangzhi.

Zvi Ben-Dor BENITE[66]

DAO MUHAMMEDOV

66 Autor je profesor historije na New York University i ovom prilikom iskazujemo mu našu zahvalnost za poslani primjerak knjige, kao i placet za ovaj tekst koji donosimo u našem prijevodu.

Kulturna historija muslimana u kasnoj carskoj Kini[67]

SAŽETAK

Ova knjiga dokumentira islamsko-konfucijansku školu učenosti, koja se razvila uglavnom u delti Yangzi i to tijekom 17. i 18. stoljeća. Crpeći iz prethodno neproučavanih materijala, ona rekonstruira mrežu muslimanskih učenjaka koji su odgovorni za stvaranje i cirkuliranje golemog korpusa kinesko-islamskog pisanog materijala – tzv. *Han knjige*. S takvom pozadinom nastanka Manchu Qing dinastije, djelo *Dao Muhammedov: kulturna historija muslimana u kasnoj imperijalnoj Kini* pokazuje kako je stvaranje ovog korpusa, te znanstvena mreža koja joj je dala porporu, nastala u kontekstu intenzivnog dijaloga između muslimanskih učenjaka, njihovog kineskog društvenog konteksta, te kineskih carskih upravitelja.

Rušeći ideju da je participacija u kineskoj kulturi iziskivala zatiranje svih drugih identiteta, ova knjiga nudi uvid u svijet grupe učenjaka koji su osjećali da je njihovo proučavanje islamskih klasika stvorilo zakonitu „školu“ unutar kineskog intelektualnog pejzaža. Ovi ljudi nisu bili prvi muslimani koji su poznavali kineske klasike. Međutim, oni su bili prvi koji su se izražavali specifično kao *kineski* muslimani i koji su stvorili temeljne mitove koji su dali smisao njihovom mjestu unutar islamske i kineske kulture. Ova knjiga slijedi proces kojim su oni to uradili, te daje doprinos narastajućem historiografskom korpusu o kasnoj imperijalnoj Kini, koji pokušava da segne preko raspolućene paradigme „sinificiranja“ (izučavanja kineskog društva, povijesti, kulture i jezika).

67 Naslov originala: Zvi Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*, Harvard University Press, 2005., str. 1-20.

Uvodno razmatranje

Godine 847. ili uskoro nakon toga, karijera jednog Li Yansheng-a (李彥昇) potaknula je raspravu među nekoliko kineskih učenjaka i nadahnula je jednog od njih, Chen An-a (陳黯), da napiše esej koji je naslovljen kao *Hua xin* (華心), ili „Srce Bića Hua".[68] Kako pripovijest teče, Li Yansheng, „rodom iz arapskog carstva" (*Dashiguo ren* 大食國人),[69] bio je preporučen na prijesto od strane Lű Jun-a (盧鈞) (774.-860.), vojnog guvernera iz Dalianga (大梁), koji ga je „otkrio". Uskoro nakon toga, Ministarstvo ceremonija, na zahtjev sa prijestola, testiralo je sposobnosti Arapina, koji je sve dobro uradio i okončao postižući stupanj *jinshi* (進士) (treći, i najviši). Ovo je učinilo neke ljude, sponzore drugih kandidata, nesretnima. Jedan od njih se okrenuo Chen An-u, autoru teksta u kojemu pronalazimo ovu pripovijest, i priupitao:

> „Liang je veliki grad, a njegov guverner je čestit čovjek. Svoju je dužnost primio od Hua suverena, a svoju platu od Hua naroda; uz to, kada preporuča kandidate, on ih uzima od barbara. Zar ne postoji niko hvalevrijedan između Hua tako da je ovaj barbarin jedini koji će biti uposlen? Žao mi je što imam dvojbe u svezi s našim guvernerom".

Odvojito od poznatog argumenta (koji se počesto pronalazi u suvremenim pritužbama „patriotskih" građana, koji postavljaju pitanje o upošljavanju stranaca, napose na visoke dužnosti), ovdje možemo otkriti dodatni prizvuk kulturne supremacije: Zašto birati 'barbarina' (čitaj kao „necivilizirani osobu") kada možeš izabrati Kineza?, što implicira one koji ne odobravaju Lijevo imenovanje.

Chen An, malo poznat Tang intelektualac, odgovorio je:

> „Guverner je uistinu preporučio ovog čovjeka zbog njegove sposobnosti, bez obzira na njegovo porijeklo. Ukoliko govorimo u geografskim pojmovima (*di* 地), onda postoje Hua i barbari. Međutim, ukoliko govorimo u pojmovima obrazo-

68 Tekst je pronađen u: *Quan Tang wen* 767/27a-b (str. 79-86). Prijevod je iz Hartmanove, *Han Yü and the T'ang Search for Unity*, str. 158. Zahvaljujem profesoru Hartmanu za njegovu ljubaznost u razjašnjenju nekoliko pitanja koja se tiču ove pripovijesti i teksta iza nje.

69 Li vrlo vjerojatno može biti musliman s perzijskog govornog područja, a ne nužno Arapin, budući da je Dashiguo (...) ukazivao u to vrijeme na sve muslimanske zemlje bez razlike.

vanja, onda ne postoji takovrsna razlikovnost. Jer, distinkcija između Hua i barbara počiva u srcu i određena je njezinim različitim inklinacijama.

Ukoliko je neko rođen u središnjim provincijama i k tomu još djeluje suprotno ritualu i korektnosti, onda ovo mora imati stajalište Hua, ali srce barbarina. Ukoliko je neko rođen u barbarskim zemljama i k tomu još djeluje u skladu sa ritualom i korektnošću, onda ova mora imati stajalište barbarina i srce Hua.

Primjerice, postojala je pobuna Lu Wana. Da li je on bio barbarin? I postojala je lojalnost Chin Jih-tija. Da li je on bio Hua? Iz ovog možemo vidjeti da sve ovisi o inklinaciji.

Potom, Li Yen-sheng je došao preko mora i uz to je bio u stanju da predoči svoje vrline guverneru, koji ga je odabrao za preporuku kako bi ohrabrio Junga i Tija i kako bi uzrokovao da se čitav svijet podvrgne utjecaju naše slavne kulture. Jer, jedan je Hua srcem, a ne po geografiji. I budući da još uvijek postoje barbari među nama, napisao sam 'Srce Bića Hua'".[70]

Ova anegdota je na više načina povezana sa pripoviješću koja je ispripovijedana u ovoj knjizi. Na najpovršnijem stupnju, protagonisti ove studije su povezani sa ovom anegdotom na temelju činjenice da su oni jednako tako "Arapi", ljudi koje su oni okolo identificirali kao muslimane i koji su se sami tako identificirali. Još čvršće, ova je anegdota od istih roditelja po tome što su ljudi kojima se bavi ova knjiga, književnici koji su živjeli u kineskim velikim istočnjačkim urbanim centrima u 17. i 18. stoljeću, bili, poput Lina Yanshenga, uhvaćeni u oštru raspravu u svezi sa značenjem i prirodom bića „Hua", ili „kineskog". Poput njega, oni su bili dobro verzirani u kineske klasike, i mnogi su od njih posjedovali zvanične kineske diplome.

Kao što je Charles Hartman pokazao u svojoj raspravi o ovoj anegdoti, Chen Anova pozicija o pitanjima koja je potaknuo Li Yanshengov slučaj jeste ono što bismo mogli nazvati „klasičnom ne-ksenofobičnom" kineskom pozicijom: da li su njegova geografska porijekla, čovjeka koji se podvrgava „našoj slavnoj kulturi" Hua (kineska)[71]. Chenove riječi izražavaju vjerovanje u kinesku kulturnu supremaciju, kao i u njezine asimila-

70 Hartman, *Han Yü and the T'ang Search for Unity*, str. 159.
71 Ibid., str. 158.

tivne, civilizirajuće, ili „sinizirajuće" kvalitete. Kao što je dobro poznato, ova optimistička (ako ne i šovinistička) pozicija postala je paradigmatična tijekom kasnog imperijalnog razdoblja i neprestano su je ponavljali brojni učenjaci kineske historije, unutar i izvan Kine[72].

Ova je knjiga najviše zainteresirana za tvrdnju, kako je Chen An postavlja, da „ukoliko govorimo u geografskim pojmovima, onda postoje Hua i barbari. Međutim, ukoliko govorimo u pojmovima obrazovanja, onda ne postoji takovrsna razlikovnost". S jedne strane, ona se fokusira na grupaciju ljudi koju su jako puno uložili u svoje vjerovanje da je ovo bio slučaj. S druge, ona se bavi ljudima koji su istodobno posjedovali snažan osjećaj „drugosti" svojih tobožnjih geografskih porijekla i koji su se oslanjali na tu samu „drugost" kako bi konstruirali svoju vlastitu verziju kineskog identiteta.

Ova knjiga je također o suptilnim gradacijama različitih oblika kineskog „identiteta". Ona uzima kao svoj središnji slučaj grupu kineskih muslimana, krajnje obrazovanih *učenjaka*, koji su u ranom Qing razdoblju sastavili korpus literature koji je ujedno svjedočio njihovo razumijevanje samih sebe i kao kineskih učenjaka i kao članova specifičnog muslimanskog ogranka kineske spoznaje. Iako će oni koji su zainteresirani za rasprave o „procesu sinizacije" pronaći moje argumente relevantnima, moja glavna nakana nije da participiram u ovoj raspravi. Umjesto toga, nadam se da ću pokazati da postoje više od dvije podvojene perspektive, kao što postoje više od dvije moguće perspektive u anegdoti o Li Yanshengu. Što je, primjerice, Li Yanshengova perspektiva? Što je Li Yansheng, nakon polaganja ispita i pribavljanja svoje kompetencije u korpusu spoznaja koji su mu navodno „strani", mogao kazati o „bivanju Hua", ili „postajanju Hua"? Da li je on mogao biti zainteresiran za lociranje sebe vis-à-vis kineske kulture? Nakon što je bio uronjen u kineske klasike, kako je mogao razumjeti islam i njegov odnos prema novostečenoj kulturi? Da li se mogao unekoliko osjećati „manje muslimanom" ili „više Kinezom"? Mora li građenje „Hua" značiti razgrađivanje muslimana?

Ova knjiga pokušava da odgovori na ova pitanja i da ponudi panoramu u svijet grupe ljudi kojima su takovrsna pitanja bila od velike važnosti.

72 Za kritički sažetak ove pozicije, vidjeti Wang Gongowu, „The Chinese Urge to Civilize". Za najnovije sustavni argument koji se tiče zagovaranja sinizacije, vidjeti Ping-ti Ho, „In Defense of Sinicization". Hoov tekst je napisan kao odgovor na Evelyn Rawskijevo djelo „Re-envisioning the Qing", sustavnu kritiku modela sinizacije. Mark Elliottovo razmatranje ovog pitanja je krajnje značajno za ovu studiju; vidjeti njegovo djelo *The Manchuu Way*, str. 32.

Ona ovo čini kroz fokusiranje na korpus djela koja su u 17. i 18. stoljeću napisali muslimanski učenjaci koji su se hrvali s brojnim ovim pitanjima postavljenom anegdotom o Li Yanshengu. Ovi učenjaci nisu bili prvi muslimani koji su ovladali kineskim klasicima, niti su bili prvi koji su postali dio državnog aparata. Međutim, oni su bili prvi koji će se izražavati specifično kao muslimani, kako bi opisali svoje iskustvo kao muslimana koji žive u Kini, i kako bi dokumentirali etničke mitove koji su davali smisla njihovom mjestu unutar islama i unutar kineske kulture.

Potom, na mnogo načina ova studija slijedi – i zahvalna je – stazi koju su prokrčili u historiografiji kasne imperijalne Kine takvi učenjaci kao što su Pamela Crossley, Evelyn Rawski, Mark Elliott i drugi, koji su koristili tekstove napisane u jezicima mimo kineskog, a koje su napisali nekineski narodi. Crossley i Rawski su napose dugo dokazivali značaj poznavanja Manchu jezika. Njihove studije, skupa sa Elliottovim, priskrbljuju nam potpuniju i više iznijansiranu sliku Qing razdoblja od onih koji su utemeljeni isključivo na tekstovima napisanim na kineskom jeziku[73]. Kao što to Rawski postavlja: Svi [takovrsni] materijali su ... bez obzira na jezik na kojemu su bili napisani, 'stajališta upućene osobe' – koji su napisani bilo zbog izrade ciljeva, ili kao dio imperijalne komunikacije s birokracijom ... Vrijeme da promijenimo leće i da ponovo odredimo pripovijetku"[74].

Ova knjiga nudi jedno drugo „stajalište upućene osobe", ono krajnje obrazovane grupe učenjaka koji su bazirani u urbanim centrima istočne Kine. Ovi su učenjaci autori niza književnih žanrova, koji su sastavljeni na kineskom, arapskom i perzijskom (iako je najveći dio ispisan na kineskom jeziku), što sve skupa tvori *Han Kitab* (usp. 漢克塔補) – označavanje koje kombinira kinesku riječ za „kineski" s arapskom riječi za „knjigu". Ova je kolekcija proizvod značajnog, stoljećima dugog razdoblja intenzivne intelektualne interakcije između islama i konfucijanstva, kao i tih kategorija koje su razumjeli muslimanski kineski učenjaci, te koji su se intelektualno osjećali povezani sa oba ova svijeta. Filozofska razmatranja, anegdote, pripovijesti, historije i geografska djela u ovoj „kineskoj [islamskoj] knjizi pribavljaju besprimjeran pogled na kulturološki život društva rane kineske moderne elite i otkriva kompleksne genealoške i pedagoške veze koje su povezivale elitu, skupa sa muslimanskim učenjacima. Dok su

73 Vidjeti Crossley, *A Translucent Mirror*; Rawski, *The Last Emperors*; i Elliott, *The Manchu Way*.

74 Rawski, *The Last Emperors*, str. 13.

recentna djela o Manchu vladajućoj eliti nastojala da rekonstruiraju perspektivu vladara Kine, ova knjiga pokušava da rekonstruira perspektivu jedne od njegovih vladajućih elita. Na ovaj način, ona nastoji da obezbijedi ono što Rawski naziva „stajalištem upućene osobe" učenih kineskih muslimana.

Kineski islam i izmjenljive paradigme Qing razdoblja

Stoljeće i pol između 1600-ih i kasnih 1700-ih svjedočilo je razvitak i konsolidaciju naširoko rasprostranjene kineske muslimanske obrazovne mreže. Temeljni izvorni materijal o ovoj mreži jeste jednako tako njezin najveći proizvod: *Han Kitab*, zbirka preko hiljadu tekstova, koji su svi povezani sa islamskim pitanjima i koji su, naravno, tijekom vremena zadobili kvazi-kanonski status unutar muslimanske intelektualne zajednice. *Han Kitab* je napokon postala temeljni curriculum kineskog muslimanskog obrazovanja. Prvenstveni predmet ove knjige je obrazovna mreža i tekstovi na kojima je ona počivala i koji su je sa svoje strane generirali – tekstovi koji zajedno tvore *Han Kitab*.

Ova se studija bavi načinima na koji je idejno koncipiran vrlo specifični kineski musliman, na koji je oblikovan i iskazan kroz *Han Kitab*. Otuda, ovo nije opća historija kineskog muslimana, niti historija „kineskog muslimanskog identiteta" kao monolitna cjelina. U ovom pogledu slijedim ključna djela Jonathana Lipmana, te napose Dru Gladneya, u kojima su obojica razvili iznijansiran pristup, sa historijskih i antropoloških stajališta, za proučavanje muslimana i islama u Kini. Moje poručavanje *Han Kitab*-a mi je pokazalo da u modernom razdoblju nije postajalo takvo što kao kineski muslimanski identitet, usprkos tvrdnjama koje su suprotne državnim (prije i poslije imperijalnim), ili ranim učenjacima i proučavateljima kineskog islama. Ova studija o urbanoj, znanstvenoj, „književnoj" kineskoj muslimanskoj eliti istočne Kine, napose delti Yangzi (Jiangnan 江南), bavi se utemeljenjem i širenjem specifičnog kineskog oblika islamskog znanja, onog koje je tvrdilo da je spojivo sa – zbilja, podskupom – konfucijanskog znanja i učenosti.

Moja je upotreba pojma *shi* (士) – „književnika" – namjerna. Upotrebljavam ga zbog toga što je to pojam s kojim su ovi kineski muslimanski učenjaci ukazivali na sebe i zbog toga što moja studija o *Han Kitab*-u sugerira da kategorija „književnika" nije bila dostupna samo Han kineskim elitama. Benjamin Elman je sugerirao da su je „obrazovani ljudi"

upotrebljavali da ukažu na „određene članove [Han kineske] vlastele koja je zadržala svoj status kao kulturnih elita prvenstveno kroz klasično obrazovanje, znanje rituala porijekla, te književnog objavljivanja[75]. Ovo je definicija na koju, na proširen način, ova studija pristaje. Doista, sugeriram da su kineski muslimanski učenjaci definirali sami sebe, djelomice, kroz kategoriju „književnika".

U posljednje dvije decenije, kulturna i intelektualna historiografija kasne imperijalne Kine pokazala je da je, nakon Tang dinastije, književna produkcija bila način ponovnog zadobijanja elitnog statusa; u slučaju kineskih muslimana koji su pisali *Han Kitab*, ovo je također bio način zadobijanja elitnog statusa. Kineski muslimanski učenjaci nisu jednostavno „zadržali" svoj status kao kulturne elite kroz učenost; umjesto toga, oni su prokrčili put kroz učenost. Genealoški diskurs, klasična učenost (islamska i ona glavne struje „konfucijanstva"), te književna produkcija bili su načini kroz koje su kineski muslimani počeli da se razumijevaju kao „književnici". U svojoj upotrebi ovog pojma, također sam se poveo primjerom Pertera Bola, koji je sugerirao da je „književnik" preferiran za „konfucijanca" kada se opisuje kineske elite[76]. Moja rasprava o dostupnosti ove kategorije za određene kineske muslimane duguje Bolovim argumentima u prilog njezine proširene upotrebe.

Istodobno kako ova knjiga istražuje načine na koje su kineski muslimanski učenjaci sebe definirali, te razumijevali svoj status, vis-à-vis pozadine „opće" kineske kulture,[77] i ona istražuje kako je multietnički karakter Qing razdoblja otvorio nove društvene kategorije za marginalnije grupe (ono što sada nazivamo „manjine") kao što su muslimani[78]. Kao što moja upotreba pojma *shi* „učenjaka" (i drugi termini, kao što su *jiaxue* 家學, ili „škola") sugerira, ova je studija zainteresirana za načine na koje su se ovi kineski muslimani opisali; i ovo nije studija o imperijalnom, ni državnim opisima kineskih muslimana, niti izvanjskoj konstrukciji „kineski musliman" kao kategorije iznutra, niti kao podskupa, kineske kulture.

75 Elman, *A Cultural History of Civil Examinations*, str. xvii.

76 Bol, „This Culture of Ours"; vidjeti također od istog autora, „Seeking Common Ground".

77 Kategorije kao što su „Han", „konfucijanski" i „kineski" bile su, naravno, različito konstruirane u različita vremena. Zbog pomanjkanja manje problematične terminologije, upotrebljavam ih više ili manje promjenljivo, ovisno o kontekstu, kako bih označio dominantnu kulturu u kojoj su se našli muslimanski učenjaci 16. i 17. stoljeća.

78 U ovom slučaju, iznova, ukazujem na manjinu koja je danas poznata kao *Hui shaoshu minzu* (Hui manjinska nacionalnost).

U kazivanju da su kineski muslimanski učenjaci počeli da se razumijevaju kao elite i kao književnici, jamačno ne mislim da kažem da su druge („Han“) elite posmatrale muslimanske učenjake na ovaj način. Niti kanim sugerirati da je kineska muslimanska obrazovna mreža stvorila školu unutar onog što smatramo da je implicite sankcionirani znanstveni milje tog doba. Međutim, moj argument za proširenu kinesku muslimansku znanstvenu mrežu doista pokazuje da je bio strukturiran po modelu suvremenih kineskih škola učenosti. Slično tome, iako dokazujem da su muslimanski učenjaci bili „uspješni“ u svladavanju kineskog elitnog identiteta za sebe, ne kanim sugerirati da su zadobili neku vrstu specifičnog priznanja od oficijelnih institucija. Pod „uspješni“ označavam samo da im je pošlo za rukom da pronađu „ispravan način“ razumijevanja sebe unutar većeg kulturološkog konteksta[79]. Jednostavno postavljeno, oblik identiteta koji su izmislili ovi ljudi imao je smisla za mali broj ljudi tijekom dugog protoka vremena.

Ova je studija o identitetu kako je viđen i generiran iznutra, s dna prema vrhu. Ona je namjeravana da stoji kao alternativa korpusu literature o tzv. Hui nacionalnoj manjini (kin. *Hui shaoshu minzu* 回少數民族), koja se interesira za kineske muslimane kao grupaciju koja je konstituirana izvanjskim promatranjem[80]. „Hui-je“ su proučavali misionari, moderni Hui nacionalni historičari, te sama kineska država (imperijalna i post-imperijalna) kao cjelinu, definicijski opisanu sa „islam“. Načini na koji su kineski muslimanski učenjaci kasnog Ming i ranog Qing razdoblja razumijevali sebe kao „Kineze“ je jedno od središnjih zanimanja ove studije. Postavljeno različito, ova se studija zanima za kineske muslimane uvelike zbog njihovog „kinestva“, kao i njihovog „muslimanstva“.

Potom, ovo je djelo zainteresirano za „kineske“ kulturne kategorije (i samo „kinestvo“) kao i za kategorije koje su upotrebljavane, proširivane, interpretirane, te kategorije kojima su manipulirali ljudi za koje se dugo pretpostavljalo da su isključeni tim kategorijama. Mnogi su moderni učenjaci sugerirali potrebu ponovnog propitivanja temeljnih klasifikacija kineske imperijalne kulture. Na primjer, James Millwardovo djelo o Qing politikama prema Središnjoj Aziji daje doprinos sadašnjem propitivanju

79 Pozajmljujem pojam od Williama Jamesa, koji ga je koristio kako bi opisao oblik religioznosti koji je utemeljen ne na doslovnom „vjerovanju“, već na strategiji pronalaženja načina davanja smisla našem svijetu i prevođenja naše kulture naoko uvjerljivom; vidjeti James, *The Varieties of Religious Experience*, str. 78-113.

80 O problematičnoj „nacionalnoj [*minzu*] paradigmi“ u kineskoj muslimanskoj historiografiji u Narodnoj Republici Kini, vidjeti Lipman, *Familiar Strangers*, str. xx-xxv.

„'kineskog' kao primodrijalne, ustaljene etničke kategorije". On primjećuje da „novi antropološki pristupi ... razmatraju etničko ne kao inheretnu crtu, već kao odnosni identitet koji je konstruiran u suprotnosti prema drugim grupacijama, ili u odgovoru prema državnim politikama"[81]. Iako je Millward eksplicitno više zainteresiran za „izvanjske, državom nametnute kategorije [etničnosti] nego [za] dinamiku individualnog identiteta", on, kao i ja sam, jednako tako je zainteresiran za promjenu fokusa sa „prirode etničkog identiteta" kao monolitne kategorije[82].

Millward postavlja pitanje o kineskim milionskim manjinama, koje „ukoliko nisu u nekom smislu 'kineske', što su onda takvi ljudi?"[83] Njegovo pitanje nas nuka da ozbiljnije razmotrimo „kineski" aspekt takvog naroda, „"crticama spojene identitete", kao što ih je Jonathan Lipman imenovao[84]. Ova je studija pokušaj da se upravo to uradi. Također, ona je pokušaj da se istraže načini na koje su, zbog dugotrajnih interpretativnih paradigmi razvijenih od strane kineskih historičara, specifično kineski muslimani s kojim se ova studija bavi – istočni, urbani i zemljoposjednici – definitivno bili prekriženi sa mape, takorekuć, kao njihove zapadnjačke kolege. Kao što je Milward pokazao, Qing imperijalno protezanje u unutrašnjost Azije bilo je, sve u svemu, posmatrano kao nevažno poglavlje u kasnoj imperijalnoj historiji. On demonstrira da „izmicanje Qinga Xingjianga i unutrašnje Azije iz historiografije 'moderne' Kine nije slučajno", i uvjerljivo dokazuje da je ovo, u velikoj mjeri, „rezultat kako granice same moderne kineske historije su iscrtane nekim poljima najutjecajnijih historičara"[85].

Millwardove riječi se jednako dobro primjenjuju na grupacije ljudi s kojima se ova studija bavi. Dugogodišnji modeli interpretiranja – unutar područja kineske historije i unutar kineskih muslimanskih studija – učinili su teškim da se zamisli kineske muslimane kao bilo što drugo izuzev strane i problematične unutar kineskog konteksta, kao narod(e), koji mogu korigirati „problem" svojeg postojanja unutar Kine jedino kroz uspješnu „sinizaciju". Millwardova doslovna, geografska isključenja primjenjuju se jednako tako kulturološki, na grupacije koje su uspostavljene leće interpretiranja učinile teškim da se vide.

81 Millward, *Beyond the Pass*, str. 14.
82 Ibid., str 14 i naredne.
83 Ibid., str. 10.
84 Lipman, „Hyphenated Chinese: Sino-Muslim Identity in Modern China".
85 Millward, Beyond the Pass, str. 5.

Pamela Crossleyino djelo o Manchuima pokazalo je fleksibilnost kineskih kulturoloških kategorija kroz pokazivanje kako su Manchui konstruirali svoje vlastito "manchustvo" u dijalogu sa takovrsnih kulturološkim kategorijama[86]. Njezino proučavanje Qing imperijalne ideologije ističe poteškoću rada sa paradigmom koja pretpostavlja bešavnu nacionalnu pripovijest: „Nije važno kako paradigma dobro funkcionira u opisivanju procesa kroz koje su se komunitarni koncepti počeli propagirati kao nacionalni identiteti, supstancija bilo koje pojedinačne nacionalne pripovijetke ostaje biti neuhvatljiva. Kulturološki dijelovi iz kojih su takovrsni identiteti skrpani imaju uvelike raznolika porijekla, a sami dijelovi nisu teoretski neutralni, niti zamjenljivi[87]. Unutar istog polja, Mark Elliottova studija o sustavu zastava pokazuje kako je Manchu identitet – ili „etnicitet", da upotrijebimo njegov ključni pojam – bio oblikovan, posredovan i sačuvan kroz i na temelju njegove temeljne društvene i vojne organizacije, osam zastava. Elliott tvrdi da su Manchu upravitelji koristili sustav zastava, „najtemeljnija Manchu od svih Qing institucija",[88] kako bi sačuvali i preoblikovali „Manchu put", sustav simbola, sjećanja i vrijednosti koji su, jednostavno postavljeno, učinili Manchu osobu „Manchuom".

Ova studija o *Han Kitab*-u i njezinim učenjacima nastoji da sakupi neke „kulturološke dijelove" koje su koristili kineski muslimanski učenjaci kako bi izradili skupa svoj identitet kao znanstvene elite. Sama srijeda ove knjige skicira neke od brojnih komponenti koje su uobzirene u muslimansko znanstveno samoopažanje i njihovo stajalište o ulozi učenosti u stvaranju i propagiranju njihovog identiteta kao Kineza i muslimana. I dok Elliott pronalazi ili locira generator Manchu identiteta uz sustav zastava, ja lociram generator kineskog muslimanskog identiteta unutar obrazovne mreže koja je proizvela učenjake koji su sa svoje strane napisali *Han Kitab.* (Međutim, ja ne sugeriram da je kineska muslimanska obrazovna mreža operirala na isti način – obrazovna mreža jamačno nije bila oficijelnog karaktera i, za razliku od stjegonoša, njezini članovi nisu bili prisiljavani da budi dijelom nje.)

Crossleyino istraživanje fleksibilnosti kineskih kulturoloških kategorija koristilo je Manchue kao „slučaj proučavanja", takoreкuć, za kategorijalnu fleksibilnost. Međutim, Manchui, bez obzira kako „strani"

86 Crossley, „*Manzhou yuanliu kao*"; vidjeti također od iste autorice, „An Introduction to the Qing Foundation Myth".

87 Crossley, *A Translucent Mirror*.

88 Elliott, *The Manchu Way*, str. 374.

bili su, nakon svega, kineski upravitelji. Crossleyini argumenti su unatoč tomu bili dobro poduprti mojim vlastitim istraživanjem, koje se bavi grupacijom ljudi koja je daleko od oficijelnih izvora moći u kineskom društvu. Crossleyeva je posve u pravu da ključna, u Manchu slučaju, nije bila činjenica njihove moći, već elastičnost kategorija kojima su imali pristup. To da su kineski muslimanski učenjaci, poput Manchua iz Crossleyine studije, bili u stanju da sakupe svoj vlastiti koherentni identitet unutar kineskog društva svjedoči u korist tačnosti njezinih uvida. Zbilja, u nekim primjerima – onom etnički utemeljenih mitova, primjerice – pisci *Han Kitab*-a i Manchui razvijali su jako slične trope. Atmosfera promjenljivih epistemologija i geografija koja je uvelike bila dijelom kojeg su generirali Manchu upravitelji omogućila je projekat *Han Kitab*-a.

Prvenstvena sredstva za sakupljanje identiteta kineskih muslimanskih učenjaka bili su učenost, pedagogija, genealoška studija i književno stvaralaštvo na kineskom jeziku. Sve su ovo bile središnje komponente kineskog muslimanskog obrazovanja u kasnom imperijalnom razdoblju. Obrazovna mreža s kojom se bavi ova studija bila je radionica u kojoj su sasvim različiti „kulturološki dijelovi" bili sabrani zajedno kako bi stvorili jedan odjeliti i fleksibilni oblik kineskog muslimanskog identiteta, identiteta u kojemu je „kinestvo" bilo jednako središnje kao i „muslimanstvo". Ovi su dijelovi poticali iz „Han" kulture, kolektivnog kineskog muslimanskog znanstvenog „sjećanja" o dolasku muslimana u Kinu, islama kao formalne (kanonske) i „folklorne" tradicije, „konfucijanske" književnosti (klasika, historije), imperijalnih institucija (među kojima sustav propitivanja), odjeci jezuitskog misionarskog diskursa, ustanovljeni kineski književni oblici (kao što je genealoški diskurs), te domaći kineski muslimanski izvorni mitovi. Čak i ovo predstavlja tek mali niz – uhvaćen u tekstovima[89] - brojnih komponenti koje su ušle u kasni imperijalni identitet muslimanskih učenjaka[90].

Pionirski napori Crossleyeve, Rawskog, Millwarda i Elliotta definitivno su pokazali da je Qing razdoblje najbolje okarakterizirano kao

89 Irschik, *Dialogue and History*, str. 1-3.

90 Bakhtin, *The Dialogue Imagination*. Dru Gladney također smatra Bakhtinov model jednako relevantnim za kineski muslimanski primjer: „Bakhtinov pristup, kada je prilagođen za razumijevanje formiranje kulturnog identiteta, može ponuditi ... snažnu teoriju o kulturnom i etničkom konfliktu i prilagodbi u kontekstu suvremenih nacionalnih država, otuda doprinosi narastajućoj literaturi podrške za širu relevanciju Bakhtinove teorije dijalogizma za proučavanje društvenih odnosa" (Gladney, „Clashed Civilizations?", str. 107).

„multietničko“. Dok su raniji interpretatori nastojali da ostanu na dvostrukom modelu suprotstavljenosti (kineski/ne-kineski), njihovi su nastojali da priopće kompleksnost za kulturni kontekst Qing razdoblja i da nas sa svoje strane oslobode od beskrajne rasprave o „kineskosti“. Nije slučajno da se kineska muslimanska znanstvena mreža razvila najpotpunije tijekom Qing razdoblja – u vrijeme kada su, kao što to sada shvatamo, kulturološke kategorije bile fleksibilne, sumjerljive i dostupne svim vrstama grupacija. Čak su i sami Manchui nastojali da ustanove svoj identitet unutar ovog kompleksnog konteksta, a tako su, također, činile druge elite – među njima kineski muslimanski književnici – koji su dugo tragali za legitimiziranjem unutar „kineskog“ društva“. U svojim naporima, oni su promijenili samu narav samog „kinestva“.

Simultanost i „dijasporičnost“ u kineskom muslimanskom znanstvenom identitetu

Ovaj proces formiranja identiteta nije adekvatno obuhvaćen takvim terminima kao što je „prilagođenje“[91] (što implicira neku vrstu „kompromisa“), ili „sinkretizma“ (koji pretpostavlja mješavinu odjelitih, dobro definiranih entiteta za stvaranje novog, odjelitog i dobro definiranog entiteta)[92]. Crossleyeva je upotrebljavala pojam „simultano“ kako bi opisala Qing carstvo i kako bi iznijela činjenicu da su „imperijalni izrazi“ bili višejezički, „simultani izraz imperijalnih intencija u višestrukim kulturo-

91 „Prilagođenje“ je počesto riječ izbora u analizama kineskih muslimana i kineskog kršćanskog identiteta. Vidjeti, primjerice, Gladney, „Clashed Civilization“?; Mungello, *Curious Land*; Jensen, *Manufacturing Confunianism*; Lipman, *Familiar Strangers*, str. 24-58; Rule, *K'ung-tzu or Konfucius?*; Blusse and Zurndorfer, *Conflict and Accommodation*. „Prilagođenje“ kao paradigma za razumijevanje kineskog kontakta sa stranim religijama dolazi iz jezuitskog vlastitog načina opisivanja njihove situacije u Kini. Kao što naslov Blusseov i Zurndorferovog sveska ukazuje, „prilagođenje“ se najčešće razumijeva kao jedna od dvije posljedice kulturološkog kontakta ove vrste; drugi je „konflikt“. Bilo koje istraživanje bibliografija kršćanstva i islama u Kini brzo otkriva da se u slučaju prvo spomenutog kontakt razumijeva kao oblik „prilagođenja“. U onom potonjem„ kontakt izgleda neizbježno rezultira u „konflikt“. Ova historiografska predrasuda ne može ovdje biti oslovljena, ali je vrijedna spomena. Sumnjam da ona proistječe, između ostalih faktora, iz zapadnjačkog stajališta prema islamu, kineskog državnog (imperijalnog i post-imperijalnog) „oficijelnog“ opisa muslimana, te stoljećima duge historije muslimanskih pobuna u zapadnoj Kini.

92 Za raspravu o sinkretizmu koja se tiče Huija, vidjeti Allès, *Musulmans de Chine*, str. 289-97. Allèsova uspoređuje ovaj pojam sa „jukstapozicija“, koju ona pronalazi više zadovoljavajućom.

loškim okvirima"[93]. Ovo je pojam koji mi je, odgovarajuće, pomogao da razumijem identitet kasnih imperijalnih kineskih muslimanskih učenjaka koji je u isti mah potpuno „muslimanski" i potpuno „kineski". „Kinesko muslimanstvo" je bilo, za učenjake *Han Kitab*-a, identitet ne prilagođavanja, kompromisa, niti sinkretizma, već simultanosti. Kao što ćemo vidjeti, kineski muslimanski znanstveni identitet, iako dijaloški konstruiran, bio je onaj na temelju kojeg su ovi učenjaci razumijevali sebe istodobno i Kinezima i muslimanima. Kineski muslimanski učenjaci nisu posjedovali dva različita identiteta u isto vrijeme; umjesto toga, oni su se pozicionirali u zamišljenom prostoru koji je pripadao i korespondirao i „Kini" i „islamu"[94].

U studiji o ritualu iz 18. stoljeća, Angela Zito dokazuje da su „diskursi *wen*-a, koji se tiču pisanja, slikanja, građenja, ili vršenja rituala, kontinuirano elaborirali međusobno spojeni niz praksi koje su konstruirane tako da situiraju subjektivnost u posredujućem centru, koji je sposoban da elaborira distinkcije"[95]. Iako su Zitoino prvenstveno zanimanje rituali žrtvovanja i njihova uloga kao onog što ona imenuje „tekstom/izvođenjem", njezino elaboriranje termina „okruživanje" relevantno je autorima *Han Kitab*-a, iako ga ovdje koristim u različitom kontekstu i u različitu svrhu.

Dokazivati, kao što to ova knjiga čini, da su kineski muslimani bili u isti mah potpuni muslimani i potpuni Kinezi ne znači sugerirati da ih drugi (tj., ne-muslimanski Kinezi) nisu posmatrali unekoliko „drugačijim", niti da bi takovrsni muslimani u središtu muslimanskog svijeta bili posmatrani kao glavna muslimanska struja. Umjesto toga, slučaj *Han Kitab* tekstova i njihovih autora pokazuje da je literarna produkcija bila sredstvo kroz koje je muslimanska književna elita bila u stanju da upiše sebe u kinesku dominantnu kulturnu elitu i elitu muslimanske tradicije. To jest, ovi su pojedinci koristili tekstualnu proizvodnju kao način da stvore za sebe prostor koji je preklopio kinesku kulturu i islamsku tradiciju. Stoga su se oni uklopili i u islamske i u kineske hijerarhije i učinili sebe – u svojim vlastitim glavama – suštinskim za obje. Sukladno stajalištima upućenih koja su kineski muslimani dali o sebi kroz *Han Kitab*, njihov „islam" nije u tolikoj mjeri bio prilagođen, niti transformiran (niti „siniziran") pošto je bio *obuhvaćen* Kinom i njezinom kulturom.

93 Crossley, *A Translucent Mirror*, str. 11.

94 O kineskom muslimanskom identitetu kao dijaloškoj konstrukciji, vidjeti Gladeny, *Muslim Chinese*; i od istog autora, „Introduction: Making and Marking Majorities".

95 Zito, *Of Body and Brush*, str. 219.

Zitoina upotreba „obuhvaćanja" izvodi se od Louisa Dumonta, velikog indijskog sociologa, koji je istraživao odnos između religijskih i političkih zbiljnosti. Dumont je odbacio pojam ekskluzivnih i isključujućih hijerarhija i umjesto toga je posmatrao ove dvije zbiljnosti kao „one koje obujmljuju" jedna drugu. Područje proučavanja rituala, koje je uvelike sagrađeno na temeljima koje je postavio Dumont i drugi indolozi, učinkovito je pokazalo da su hijerarhije daleko kompliciranije od svojih površnih pojavljivanja kako „odozgo-dolje" strukture ukazuju. I kao što to Zito postavlja, u kineskom imperijalnom slučaju, imperijalna je hijerarhija bila „teoretizirana kao cjelina koja sadrži mnoštvo, nejednako vrednovane, ali jednako nužne dijelove". U ovoj cjelini, rituali koji okružuju Qing imperatora proizveli su „način društvenog angažmana [koji je] djelovao ne da Druge svlada silom, već da ih uključi u svoje vlastite projekte vladavine"[96]. Međutim, stvaranje i upotreba *Han Kitab*-a bilo je na sebe upravljeno. To jest, on je izrazio stajalište pisaca koji su bili „jednako nužni", međutim, on jamačno nije doprinio tome da druge kineske elite posmatraju kineske muslimane na ovaj način. Jedan od glavnih ciljeva ove knjige je da skicira ovu vlastitu dokumentaciju i da gleda preko tvrdnji koje su iznijeli nemuslimanski Kinezi o kineskim muslimanima prema riječima samih kineskih muslimana.

Većina slučajeva koji su raspravljani u ovoj knjizi pokazuje strategiju obuhvatanja koje je u igri. Uzmimo, primjerice slučaj izmišljene razmjene između poslanika Muhammeda i sufijskog cara, koji je zabilježen u biografiji Poslanika koju je napisao Liu Zhi (劉智) (oko 1660.-1724.), kineskog muslimanskog autora iz prve polovice osamnaestog stoljeća (što je elaborirano u poglavlju tri). U Liuovom prikazu, kineskog su cara obavijestili njegovi astrolozi o pojavi velikog arapskog upravitelja, Muhammeda. Čuvši vijesti, car šalje izaslanike u Arabiju zahtijevajući savjet i pomoć od Muhammeda. Poslanik odgovara šaljući jednog od svojih najbližih prijatelja, kojeg je pratila grupa muslimana. Dvadeset godina kasnije, Muhammedov prijatelj se vraća u Arabiju, ali su njegovi pratioci ostali u Kini. Slijedeći instrukcije Poslanika, oni su se nastanili tamo, izgradili džamiju i oženili Kineskinje. Ovo muslimansko prisustvo, objašnjava pripovijest, štiti cara i održava njegovu unutarnju harmoniju. Ovaj je temeljni motiv ponavljan u brojnim pripovijestima koje su napisali autori *Han Kitab*-a iz osamnaestog stoljeća; sve su povezane s time da su kineski muslimani ništa drugo doli potomci izvorne grupacije muslimana

96 Zito, *Of Body and Brush*, str. 29.

koji su poslani u Kinu po izravnom nalogu Poslanika, a na poziv kineskog cara.

Ove pripovijesti stvaraju okvir u kojemu su kineski muslimani smješteni na preklapajući centar neke vrste Venn dijagrama, koji pokazuje dva zamišljena prostora, „islama“ i „Kine“, te njihove tačke presijecanja. Kineski muslimani, koji su preokupirani zajedničkim prostorom između – u Kini, na zapovijed cara i na naredbu Muhammedovu – u ovoj pripovijesti, nisu od najvećeg značaja u jednom ili drugom području, već su suštinski u oba. Učenjaci *Han Kitab*-a su izborili *topos* koji je sačinjen od ova dva preklapajuća prostora, koji su široko definirani kao „Kina“ i „islam“, i koji su pozicionirani unutar njega.

Iz ovog preklapajućeg centra, kroz kreativnu upotrebu geografske i historijske imaginacije, kineski muslimanski učenjaci su se angažirali u dijalogu sa dominantnom kineskom elitom. Istodobno, ovaj je dijalog stvorio sami preklapajući centar. Kroz književno stvaralaštvo, učenjaci *Han Kitab*-a su se pozicionirali između dva postvarena (reificirana) entiteta, „Kine“ i „islama“, u zamišljenoj „zoni obuhvatanja“ ovog dvoga. Otuda su oni pripisali obuhvatnost „primatelju“ muslimana, Kini[97]. Međutim, čak je i „Kini“ pripisana obuhvatnost s obzirom na muslimane koji su došli da žive unutar njezinih granica, što je sa svoje strane kao cjelina obuhvaćeno općim prospektom ove pripovijesti.

Ova vrsta dvostrukog obuhvatanja vjerojatno je najbolje ilustrirana jednom drugom pripoviješću, koja je malo bolje poznata i koja je iz različite tradicije. U vrijeme razaranja prvog hrama u Jeruzalemu 586. prije Krista, Babilonci su protjerali grupu Judejaca u Babilon. Puno stoljeća kasnije, Talmud, velikog književno stvaralaštvo babilonskih Židova, objasnio je progonstvo u Babilon kao povratak: „Jer On [Bog] ih je poslao [nazad] njihovoj matičnoj kući. S čime bi ovo moglo biti povezano? S čovjekom koji je ljut na svoju suprugu. I gdje bi je on mogao poslati – u kuću njezine majke!“[98]

Kao što Isaiah Gafni primjećuje, „Implicitno je... [da su Judejci] bili darovani s neba teritorijom koja je jedinstveno kvalificirana da ih primi u svjetlu njihovih drevnih korijena..., stoga im je pružio, čak i dok su iskorijenjeni, određeni smisao komfora i familijarnosti prije nego očeki-

97 Pozajmljujem pojam „obuhvatnost“ od Jamesa Hevia, ali ga koristim različito; vidjeti Hevia, „Sovereignity and Subject“, str. 193.

98 Ovaj se odjeljak pojavljuje u: *Talmud Bavli*, traktat Pesahim, 87b. On je citiran u: Gafni, „Babylonian Rabbinic Culture“, str. 224.

vanu otuđenost sužanjstva",[99] (Ovo je ukazivanje na Abrahamovo mezopotamsko porijeklo.) Potom, u ovoj pripovijesti Babilon je u isti mah mjesto egzila i „komfora i familijarnosti". Ovdje je obuhvatnost pripisana „Babilonu", primatelju Jevreja; nakon svega, on je „majčinski dom", prvi dom njihovog patrijarha. U isto vrijeme sam je Babilon ***obuhvaćen*** time što je zabilježen u božanski plan koji ga je učinio domom Jevrejima i što ga je uključio, ili obuhvatio, unutar jevrejske tradicije.

Moja upotreba dijasporičke grupacije koja nastoji da pronađe vezu sa njezinim mjestom egzila je namjerna. Muslimani u Kini u ranijim razdobljima (od Song do početka Ming dinastije) shvatali su sebe kao one koji nakratko borave, privremenim prebivateljima u svrhu trgovine, i nisu smatrali Kinu svojim stalnim domištem. Nasuprot tome, kineski muslimani kasnijih razdoblja shvatali su svoje prisustvo u Kini rezultatom dubljeg premještenja. Napose su istočne, urbane kineske muslimanske zajednice bile stalno svjesne svojeg dvostruke dislokacije: s jedne strane, živeći preko granica *Dar al-Islam*-a (Kuće islama), oni su kršili islamski Vjerozakon – i bili su u pomanjkanju ***izravne geografske povezanosti sa islamskim svijetom*** kojeg su uživali njihova sabraća u kineskim zapadnjačkim provincijama[100]. S druge, oni su izmješteni iz kineskog elitnog društva.

Tijekom Ming razdoblja, ovi su muslimani iskusili dugi proces akulturacije; oni su usvojili kinesku materijalnu kulturu, jezik i prezimena. I kao što je to Lipman pokazao, ovaj je proces bio povezan s promjenama u klasifikacijama koje je država proizvela, promjenama koje su izrazile određenu transformaciju njihovog statusa iz privremenih u stalne stanovnike[101]. Rezultanta permanentnog osjećaja izmještenosti bila je krucijalni faktor u oblikovanju njihovog identiteta kao kineskih muslimana, umjesto muslimana koji žive u Kini[102]. Drugim riječima kazano, tek nakon što su od Kine napravili svoj dom kineski su muslimani osjećali potrebu da priznaju, razjasne svoje premještenje – zbog svojeg prisustva u Kini. Ovaj osjećaj premještenja bio je samo dio odjelitog „dijasporičkog" aspekta identiteta kineskih muslimanskih učenjaka, aspekta koji jasno dolazi u

99 Gafni, „Babylonian Rabbinic Culture", str. 224.

100 O obavezi da se iseli iz zemlje kojom su upravljali nevjernici u Kuću islama, vidjeti, primjerice, Masud, „The Obligation to Migrate". Također, vidjeti al-Shithrī, *Hukm al-lujū' wa-al iqāmah fi bilād al-kuffār*. Za raspravu o Kini u islamskoj imaginaciji, vidjeti Ben-Dor, „Even unto China".

101 Lipman, *Familiar Strangers*, str. 29-44.

102 Ben-Dor, „'Even unto China'".

igru u kineskom muslimanskom genealoškom pisanju, s kojim se bave poglavlja I i II ove knjige.

Unutar ove višestruke shematske strukture obuhvatanja, premještenja i dijasporičnosti, „islam" je bio reificiran (postvaren) kao geografski *topos* i kao imaginarni prostor. Ovo je možda ponajbolje tipizirano u razvitku pojma koji je korišten za „Arabiju", koji je sa sedamnaestim stoljećem postao poznat u zapisima kao *Tianfang* (天方) (ili 房). Ovaj pojam, koji su jednako upotrebljavali i muslimani i nemuslimani, doslovce označava „nebeski četverokut", vjerojatno ukazivanje na Ka'bu, sveti crni kamen u Mekki[103]. Pojam je naspolijetku postao označavatelj na kineskom jeziku ne samo islamskih zemalja, već jednako tako i samog islama. Dakle, viđen iz Kine, „islam" je nosio vrlo jaku mjesnu konotaciju, a *Tianfang* je, u kineskom kontekstu, bio translokativni pojam. U mnogim drugim slučajevima, kineski su muslimani upotrebljavali druge geografske pojmove, kao što je *xiyu* (西域) (zapadnjačke regije) kako bi ukazali na islam. Vrlo snažan mjesni utjecaj islama, u muslimanskim i nemuslimanskim kulturama tijekom Qing razdoblja, snažno je oblikovao osjećaj „dijasporičnosti" koju su kineski muslimani osjećali. Iako se većina studija o kineskim muslimanima fokusirala na njihov „manjinski" status, zbiljsko pitanje u igri bilo je ono dijasporičnosti – sadašnjih veza između imaginarnog, *prostornog* „islama" i same Kine.

* * *

Jedna je stvar osloboditi se starih interpretativnih modela. Revidiranje sinizirajućeg modela je, nakon svega, poprilično lahko na ovom mjestu. Teže je konstruirati i sugerirati nove načine interpretiranja. Crossleyeva, Rawski, Elliott, Millward i drugi naširoko su uredili buduće staze u smionom pothvatu razvitka novih i više iznijansiranih modela za pogledanje na kinesku historiju. Slijedeći njihovo vodstvo, moja studija o učenjacima *Han Kitab*-a odvela me je tomu da mislim o njima kako su bili angažirani u „implicitnom dijalogu", ili „konverzaciji" između različitih glasova koji su karakterizirali kinesko društvo u Qing razdoblju. Ovdje sam uvelike bio inspiriran Gladneyevom diskusijom o civilizacijskom dijalogu u njegovoj studiji o etničkom nacionalizmu Kine u dvadesetom

103 Što se tiče glosara kineskih pojmova, vidjeti Gladney, *Muslim Chinese*, str. 393-422. Vidjeti također objašnjenje ključnih pojmova u: Lipman, *Familiar Strangers*.

stoljeću. Pojam „implicitnog dijaloga“ nije namjeravan kao metahistorijsko, hermeneutičko sredstvo koje može razumjeti sve oblike kulturne razmjene i društvene transformacije koje su različiti ljudi i društvene grupacije u Kini iskusili kroz historiju. Još skromnije, on jednostavno sugerira da su komponente svih takovrsnih razmjena i transformacija sadržane od unošenja (inputa) više od jednog glasa. Ovaj dijalog nije bio u svim vremenima (iako je na nekim mjestima bio) izravan, reguliran, ili formaliziran kroz oficijelne kanale.

Kineski su se muslimanski učenjaci angažirali u dijalogu sa svojim okružujućim kontekstom na mnogo načina, formalno i neformalno. Oni su odgovarali jedan drugome, zapadnjačkoj islamskoj književnoj tradiciji, te na promjenljivu historiju svoje vlastite grupacije. Također, oni su odgovarali na konfucijansku i imperijalnu kulturu, filtrirajući je kroz svoje vlastite kategorije, čak i kao te kategorije koje su sa svoje strane bile djelomice izmišljene kroz propitivanje njihovog vlastitog, nemuslimanskog, konteksta. U njihovim radovima, ovaj je dijalog poprimio oblik „davanja odgovora“ na pitanja ili tvrdnje koje je „suprotna“ strana (bilo muslimanska ili nemuslimanska) mogla postaviti i nametnuti, međutim, bez artikuliranja njihovih odgovora kao pitanja. To jest, implicitni dijalog o identitetu kineskih muslimanskih znanstvenih elita istočne Kine u ranom Qing razdoblju bio je usađen u višestruko kodiranu kulturnu petlju.

Zadaća historičara nije da pokuša ustanoviti i rekonstruirati suštinske pozicije: „islamsku“ i „kinesku“; ili „islamsku“ i „konfucijansku“. Umjesto toga, ona je da napiše historiju kineskog islama kao dio sadašnjeg dijaloškog procesa kroz koji su kategorije „islam“ i „Kina“, te sami dijalog, bili prokrčeni. Učenjaci koji su kreirali *Han Kitab* i obrazovno tijelo koje ih je potpomagalo pribavljaju nam historicizirano stajalište o tome na što je ličio ovaj dijalog u akciji.

* * *

Ključni dio ove knjige, poglavlje 1, možda se ponajbolje koristi kao referenca. Ono nastoji da rekonstruira i dokumentira kinesku islamsku obrazovnu mrežu od vremena njezinog ustanovljenja sredinom šesnaestog pa do kraja sedamnaestog stoljeća. Ono je uvelike utemeljeno na tu i tamo nepropitanoj kinesko muslimanskoj genealogiji. Činjenica da ovaj tekst nije bio predmet ranije znanstvenog pažljivog propitivanja odvela me je tomu da ga koristim kao podrobnu mapu puta za kinesko muslimansko obrazovanje u ovom razdoblju, i ono može biti podrobnije od

onog što ležeran čitatelj želi. Što se tiče onih koji su zainteresirani za takovrsne detalje, pridodate karte i tabele koje skiciraju veze u genealoškom lancu obezbijeđene su u Appendix-u (dodatku).

Poglavlje 2 analizira izvjestan broj anegdota i pripovijesti koje su ispripovijedane u literaturi *Han Kitab*-a i koriste se kao osnova za sondiranje tema o izmještenju i dijasporičnosti u kineskim muslimanskim radovima. Ono također raspravlja genealogiju kao žanr i pobija da su kinesko muslimanski učenjaci eksplicitno i samosvjesno upotrebljavali književne oblike više dominantnima u glavnoj struji kineske književne kulture.

Poglavlje 3 dokazuje da upravo kao što su kineski muslimanski intelektualci upotrebljavali dominantne književne oblike, oni su se, također, zbilja organizirali u nešto prepoznatljivo kao „škola", u smislu koji je određen tim pojmom u ranom Qing razdoblju.

Poglavlje 4 istražuje načine na koje su se kineski muslimanski učenjaci eksplicitno bavili konfucijanstvom i konfucijanskom učenošću. Ono pokazuje kako su kineski muslimanski mitovi o porijeklu povezali muslimane u isti mah sa središnjim načelima konfucijanstva, te središnjim i izvornim figurama u islamu.

Konačno, Zaključak uzima jednu historijsku epizodu sa kraja osamnaestog stoljeća i koristi je kako bi pokazao višestruke načine na koje je kineska muslimanska učenost u Qing razdoblju uzajamno djelovala sa državom i kineskom muslimanskom obrazovnom mrežom, kao i snažnim životom koji se izvodio iz dinamičkog konteksta Manchu vladavine.

Tu Weiming[104]

Neokonfucijanske studije

[104] Tu Weiming je Harvard-Yenching profesor kineske historije i filozofije te konfucijanskih studija na Sveučilištu Harvard.

Ponad prosvjetiteljskog mentaliteta

Sažetak

Mentalitet prosvjetiteljstva ističe nastanak modernog Zapada. Praktički, sva glavna područja interesovanja koja su karateristična za moderno razdoblje duguju ili su isprepletena s ovim mentalitetom. Uz to, vrijednosti koje slavimo kao definicije moderne svijesti – uključujući slobodu, jednakost, ljudska prava, diginitet pojedinca, poštivanje privatne svojine, vladavine za, pomoću i samog naroda te primjeren zakonski postupak – genetički su, ako ne strukturno, nerazdvojivi od prosvjetiteljskog mentaliteta. U puno smislova ljudska su bića napredovala zbog ovog mentaliteta. Međutim, pošteno razumijevanje prosvjetiteljskog mentaliteta zahtijeva jednako tako otvorenu raspravu o tamnoj strani modernog Zapada. U kontekstu modernog zapadnjačkog hegemonističkog diskursa, progres može imati za nužnu posljedicu nejednakost, instrumentalni um, koristoljublje i individualnu pohlepu. Moramo aktivno participirati u duhovno zajedničkom smionom pothvatu kako bismo nanovo promislili prosvjetiteljsko naslijeđe. Svjetske religijske tradicije, kao takve, obezbjeđuju resurse za ovaj zajednički smioni pothvat.

Prosvjetiteljski mentalitet podvlači nastanak modernog Zapada kao najdinamičnije i najtransformativnije ideologije u ljudskoj historiji.[105]

105 Želim da priznam, uz zahvalnost, da su Mary Evelyn Tucker i John Berthrong pripomogli u transformiranju moje usmene prezentacije u pisani tekst. Također, želio bih da konstatiram da su materijali iz tri moja objavljena članka korišteni u ovome radu: „Beyond the Enlightenment Mentality" u: *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy, and the Environment*, ed. Mary Evelyn Tucker i John A. Grim (maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1994.), str. 19-28; „Global Community as Lived Reality: Exploring Spiritual Resources for Social Development", *Social Policy and Social Progress: A Review Published by the United Nations, Special Issue on the Social Summit, Copenhagen, 6-12 March 1995* (New York: United Nations Publications, 1996.), str. 39-51; i „Beyond the Enlightenment Mentality: A Confucian Perspective on Ethics, Migration, and Global Stewardship", International Migration Review 30 (spring 1996.), str. 58-75.

Praktički sve sfere zanimanja karakteristične za moderno doba duguju ili su isprepletene s ovim mentalitetom: znanost i tehnologija, industrijski kapitalizam, tržišna ekonomija, demokratska politika, masovne komunikacije, istraživački sveučilišni centri, civilna i vojna birokracija i profesionalne organizacije. Štoviše, vrijednosti koje njegujemo kao definicije moderne svijesti – uključujući slobodu, jednakost, ljudska prava i dostojanstvo pojedinca, respekt za privatnost, upravljanje za ili pomoću naroda i zahvaljujući procesu zakona – genetski su, ako ne strukturalno, neodvojivi od prosvjetiteljskog mentaliteta. Razvijali smo se u sferama interesovanja i njihove popratne vrijednosti koje su prouzročene nastupom modernog Zapada od osamnaestog stoljeća. One su učinile naš životni svijet operativnim i sadržajnim. Uzimamo za gotovu činjenicu da, kroz posredujuću zbiljnost, možemo razriješiti svjetske glavne probleme i da je progres, prvenstveno u ekonomskim pojmovima, poželjan i nužan za ljudsku zajednicu kao cjelinu.

Mi smo toliko naviknuti na prosvjetiteljski mentalitet da pretpostavljamo prihvatljivost njegovih općenitih ideološkog argumenta i protuargumenta. Čini se očitim samo po sebi da se i kapitalizam i socijalizam obavezuju na agresivni antropocentrizam koji leži u osnovi modernog načina razmišljanja: čovjek nije samo mjera svih stvari, već je jednako tako i izvor moći za ekonomski boljitak, političku stabilnost i društveni razvoj. Prosvjetiteljska vjera u progres, razum i individualizam vjerojatno je ugrožena od strane nekih najbriljantnijih umova u modernim zapadnjačkim akademijama, ali ona ostaje standard inspiracije za intelektualne i duhovne lidere diljem svijeta. Nepojmljivo je da bilo koji internacionalni projekat, uključujući one u ekološkim znanostima, nisu obavezne na tezu da je ljudsko stanje popravljivo, da je poželjno da se nađu racionalna sredstva da se razriješi svjetske probleme te da diginitet osobe kao pojedinca treba biti respektiran. Prosvjetiteljstvo kao ljudsko probuđenje, kao otkriće ljudskog potencijala za globalnu transformaciju te kao zazbiljavanje ljudske želje da postane mjera i gospodar svih stvari još uvijek je najutjecajniji moralni diskurs u političkoj kulturi modernog doba; decenijama on je bio neupitna pretpostavka vladajuće manjine i kulturnih elita razvijenih zemalja, kao i visoko industrijaliziranih nacija.

Ispravno razumijevanje prosvjetiteljskog mentaliteta zahtijeva jednako tako iskrenu diskusiju o tamnoj strani modernog Zapada. „Razvezani Prometej", koji simbolizira razularenu tehniku razitka, vjerojatno je bio spektakularno postignuće ljudske ingenioznosti u ranim fazama industrijske revolucije. Usprkos strastvenim reakcijama iz romantičarskog

pokreta i pronicavim kritikama preteča „ljudskih znanosti", prosvjetiteljski je mentalitet, pothranjivan faustovskim nagonom da istražuje, saznaje, osvaja i podvrgava i dalje trajao kao vladajuća ideologija modernog Zapada. Ona je sada prihvaćena kao neupitni razlog za razvitak u Istočnoj Aziji.

Međutim, realistička procjena prosvjetiteljskog mentaliteta otkriva brojna lica modernog Zapada koja su nespojiva sa slikom „razdoblja uma". U kontekstu modernog zapadnjačkog hegemonističkog diskursa, progres može imati za nužnu posljedicu nejednakost, razum, krositoljublje i individualnu pohlepu. Američki san o posjedovanju auta i doma, zaradi poštene nadnice i uživanja slobode privatnosti, izražavanja, religije i putovanja, dok je razumljiv za naš (američki) osjećaj onog što svakidašnji život zahtijeva, za žaljenje je neizvoziv kao moderna nužnost iz globalne perspektive. Zbilja, sada je jednako tako prihvaćen tek kao san za značajni segment američke populacije.

Urgentna potreba za zajednicom istomišljeničkih osoba koje se zanimaju za ekološka pitanja i dezintegraciju zajednica na svim stupnjevima jeste da osiguraju da i prevladavajuće manjine i kulturne elite na modernom Zapadu aktivno uzmu učešća u duhovnom poduhvatu kako bi promislili prosvjetiteljsko naslijeđe. Paradoks je taj što ne možemo priuštiti da prihvatimo nekritički njegovu unutarnju logiku u svjetlu nenamjeravanih negativnih konzekvenci koje su se stvorile na životno podupirućim sustavima; niti možemo odbaciti njegov značaj, sa svim korisnim nejasnostima koje ovo nameće, za naše intelektualno samodefiniranje, sadašnje i buduće. Nema lahkog izlaza iz situacije. Mi ne posjedujemo izbor „ili-ili". Mogućnost radikalno različitih etičkih ili novih vrednosnih sustava koji su odvojiti i neovisni od prosvjetiteljskog mentaliteta nije realistična, niti autentična. Ona se može pojaviti da bude cinična ili hiperkritična. Treba da istražujemo duhovne resurse koji nam mogu pomoći da proširimo okvir prosvjetiteljskog projekta, produbimo njegovu moralnu senzibilnost i, ako je nužno, kreativno transformiramo njegova genetička ograničenja kako bismo u potpunosti zazbiljili njegov potencijal kao svjetonazora za ljudski položaj kao cjelinu.

Ključ za uspjeh ovog zajedničkog duhovno smionog pothvata jeste da se prepozna upadljivo odsustvo ideje zajednice u prosvjetiteljskom projektu. Bratstvo, funkcionalni elemenat zajednice u tri glavne vrijednosti Francuske revolucije, dobio je ograničenu pozornost u modernoj zapadnjačkoj ekonomskoj, političkoj i društvenoj misli. Spremnost da se tolerira nejednakost, vjera u spasonosnu moć koristoljublja te neo-

buzdana afirmacija agresivnog egoizma uvelike je zatrovala dobro stanje progresa, razuma i individualizma. Potreba da se izrazi univerzalna namjera za formiranjem „globalnog sela" i da se artikulira mogući link između fragmentiranog svijeta koji iskušavamo u svakodnevnom iskustvu i zamišljena zajednica za ljudske vrste kao cjelina duboko osjeća sve veći broj zainteresiranih intelektualaca. Ovo zahtijeva, u minimumu, zamjenu principa koristoljublja, bez obzira kako, široko definiranog sa zlatnim pravilom: „ne čini drugima ono što ne želiš da drugi tebi čine".[106] Pošto je zlatno pravilo iskazano u negativnom, ono bi trebalo da se pojača pozitivnim principom: „da bih uspostavio sebe, moram da pomognem drugima da se povećaju".[107] Inkluzivni osjećaj zajednice, utemeljen na kritičkoj svijesti zajednice refleksivnih umova, jeste etičko-religijski cilj, kao i filozofski ideal.

Mobiliziranje najmanje tri vrste duhovnih resursa je nužna kako bi se osiguralo da se ova jednostavno vizija utemelji u historičnosti kulturoloških kompleksnosti koji podučavaju naše životne putove danas. Prva vrsta uključuje etičko-religijske tradicije modernog Zapada, naročito grčku filozofiju, judaizam i kršćanstvo. Sama činjenica da su oni doprinijeli nastanku prosvjetiteljskog mentaliteta čini slučaj koji se ne može ignorirati za njih kako bi iznova propitali svoj odnos prema nastanku modernog Zapada i kako bi stvorili novu javnu sferu za internacionalnu procjenu tipičnih zapadnjačkih vrijednosti. Ekskluzivna dihotomija materija/duh, tijelo/um, sakralno/profano, čovjek/priroda ili Stvoritelj/stvorenje mora se transcendirati kako bi se dopustilo vrhovnim vrijednostima, kao što je svetost Zemlje, kontinuitet postojanja, užitak interakcije između ljudske zajednice i prirode te uzajamnost između čovječanstva i Neba, kako bi zadobile značajnost koju zaslužuju u filozofiji, religiji i teologiji.

Grčko filozofsko naglašavanje na racionalnosti, biblijska slika čovjeka koji posjeduje „dominion" (vladanje) nad Zemljom, protestantska radna etika je obezbijedila nužne, ako ne dostatne izvore za prosvjetiteljski mentalitet. Međutim, nenamjeravane negativne posljedice nastanka modernog Zapada su toliko uzdrmale osjećaj zajednice koji je implicitan u helenističkoj ideji građanina, jevrejskoj ideji o savezu i kršćanskoj ideji prijateljevanja moralni je imperativ za ove velike tradicije, koje su zadržale visoko kompleksne i tenzijama opterećene odnose sa prosvjetiteljskim mentalitetom, kako bi formulirale svoju kritiku napadnog an-

106 Analects, 12.2.
107 Analects, 6.28.

tropocentrizma koji je prirođen u prosvjetiteljskom projektu. Nastanak komunitarne etike kao kritike ideje osobe kao nositelja prava, interesima motivirana, racionalna ekonomska životinja jasno ukazuje na značaj aristotelijanske, paulijanske, abrahamske ili republikanske etike za sadašnju moralnu samorefleksiju u Sjevernoj Americi. Jürgen Habermasov pokušaj da proširi okvir racionalnog diskursa kroz naglašavanje značaja „komunikativne racionalnosti" u socijalnom saobraćanju odražava glavni intelektualni napor da se razviju novi koneptualni aparati kako bi se obogatila prosvjetiteljska tradicija.[108]

Druga vrsta duhovnog resursa se izvodi iz nezapadnjačkih, aksijalnih civilizacija, koje uključuju hinduizam, đainizam i budizam u Južnoj i Jugoistočnoj Aziji, konfucijanstvo i taoizam u Istočnoj Aziji i islam. Historijski, islam bi se trebao smatrati suštinskim intelektualnim naslijeđem modernog Zapada zbog svojeg doprinosa renesansi. Sadašnja praksa, naposc od strane masovnih medija Sjeverne Amerike i Zapadne Europe, izručenja islama radikalnoj drugosti historijski je nezdravo i kulturno bešćutno. Zapravo, ovo je ozbiljno uzdrmalo moderno zapadnjačko vlastito koristoljublje, kao i njegovo vlastito samorazumijevanje. Islam i ove nezapadnjačke etičko-religijske tradicije obezbjeđuju sofisticirane i praktične resurse u svjetonazorima, ritualima, institucijama, stilovima obrazovanja i obrascima ljudske povezanosti. Oni mogu pomoći da se razviju životni putovi, i kao kontinuiranje i kao alternativa zapadno-europskoj i sjeverno američkom ilustriranju prosvjetiteljskog mentaliteta. Industrijalizirana Istočna Azija, pod utjecajem konfucijanske kulture, već je razvila manje nepovoljan, i manje individualističnu i koristoljubivu modernu civilizaciju. Postojanje tržišne ekonomije sa vladinim vodstvom, demkratskog sustava sa meritokracijom (stvaranje upravljačke elite isključivo prema sposobnostima) te individualne inicijative sa grupnom orijentacijom je, još od Drugog svjetskog rata učinilo ovaj region ekonomski i politički najdinamičnijim na svijetu. Značaj doprinosa konfucijanske etike nastanku industrijske Istočne Azije nudi duboke mogućnosti za mogući nastanak hindu, đainskih, budističkih i islamskih oblika modernosti.

Pozapadnjačenje konfucijanske Azije (uključujući Japan, dvije Koreje, kopnenu Kinu, Hong Kong, Taiwan, Singapore i Vietnam) možda

108 Jürgen Habermas, „What is Universal Pragmativs?" u njegovoj *Communication and the Evolution of Society*, prev. Thomas McCharty (Boston: Beacon Press, 1979., str. 1.68.

je zauvijek promijenilo njezin duhovni pejzaž, ali njezini domaći resursi (uključujući mahayana budizam, taoizam, šintoizam, šamanizam i druge pučke religije) posjeduju elastičnost da opet izrone i učine poznatom svoju prisutnost u novoj sintezi. Narano, upozorenje je da, budući da su ponižavani i isfrustrirani imperijalističkom i kolonijalnom dominacijom modernog Zapada već više od stoljeća, nastanak industrijske Istočne Azije simbolizira posredujuću racionalnost prosvjetiteljskog naslijeđa uz odmazdu. Zbilja, mentalitet Japana i četiri mini-zmaja (Sjeverne Koreje, Taiwana, Hong Konga i Singaporea) karakterizira se trgovinom, komercijalizacijom i internacionalnom konkurentnošću. Narodna Republika Kina (domovina sinološkog svijeta) napadno se zauzimala za istu strategiju razvitka i stoga je ispoljila isti mentalitet još od reforme koja je pokrenuta 1979. Doista, mogućnost za ove nacije da razviju ljudskije i održivije zajednice ne bi se trebala pretjerivati, niti bi se trebala potcjenjivati.

Treća vrsta duhovnog resursa uključuje primodrijalne tradicije: domaću američku, havajsku, maori (novozelanđansku) te brojne plemenske izvorne religijske tradicije. One su pokazale, uz fizičku snagu i estetsku eleganciju, da je ljuski život bio održiv još od neolitskih vremena. Implikacije praktičnog življenja su dalekosežne. Njihov stil ljudskog napredovanja nije izmišljotina uma, već iskustvena zbiljnost u našem modernom dobu.

Specifično obilježje primodrijalnih tradicija je duboko iskustvo ukorijenjenosti. Domaća religijska tradicija je utjelovljena u konkretno mjesto koje simbolizira način opažanja, mišljenja, oblik življenja, stajalište i svjetonazor. Uzevši u obzir nenamjeravane katastrofalne posljedice prosvjetiteljskog mentaliteta, postoje očite lekcije koje moderni način razmišljanja mora naučiti od domaćih religijskih tradicija. Prirodna posljedica usađenosti domaćih ljudi jeste njihovo intimno i podrobno znanje o njihovom prirodnom okruženju; zbilja, razgraničavanje između njihovog ljudskog habitata (prebivališta) i prirode je okrnjeno. Implicitno u ovom modelu postojanja je shvatanje da uzajamnost i reciprocitet između antropološkog svijeta i kozmosa opširno je nužno i poželjno. Ono što možemo naučiti od njih jeste nov način opažanja, mišljenja, novi oblik življenja, novo stajalište i novi svjetonazor. Kritika prosvjetiteljskog mentaliteta i njegovog derivata, modernog načina razmišljanja iz perspektive domaćih ljudi mogu biti misaono provokativna.

Jednako značajan aspekt domaćeg životnog stila je ritualno vezivanje u svakidašnjoj ljudskoj interakciji. Gustoća srodničkih odnosa, bogata građa interpersonalne komunikacije, podrobna i iznijansirana procjena okolnog prirodnog i kulturnog svijeta te iskustvena povezanost sa preci-

ma ukazuje na zajednice koje su utemeljene na etnicitetu, rodu, jeziku, zemlji i vjerovanju. Primodrijalne veze su konstitutivni dijelovi njihovog postojanja i djelovanja. Prema Huston Smithovoj karakterizaciji, ono što oni ilustriraju je učešće prije nego kontrola u motiviranju, istaknutom razumijevanju prije nego empiričkom poimanju u epistemologiji, respektu za transcendentno prije negoli dominaciju nad prirodom po svjetonazoru, upotpunjenje prije negoli alijenacija u ljudskom iskustvu. Kako počinjemo da ispitujemo osnovanost ili čak razumnost nekih od najviše njegovanih načina mišljenja – kao što je posmatranje znanja kao moći prije negoli mudrosti, zagovaranje poželjnosti materijalnog progresa usprkos podrivajućem utjecaju na dušu, te opravdanje antropocentričkog raspolaganja prirodom čak i po cijenu uništenja sustava koji održava život – domaće perspektive izrastaju kao izvor inspiracije.

Naravno, ne predlažem bilo kakvo romantično pristajanje ili nostalgične sentimente za „izvornu svijest", i kritički sam svjestan da su tvrdnje o primodrijalnosti često modernističke kulturne konstrukcije koje su diktirane politikom priznanja. Umjesto toga, sugeriram da, kao i uživaoci i žrtve prosvjetiteljskog mentaliteta, pokažemo našu vjernost našem zajedničkom naslijeđu kroz njegovo obogaćivanje, transformiranje sa sve tri vrste duhovnih resursa koji su nam još uvijek dostupni zbog razvijanja istinski ekumenskog smisla globalne zajednice. Zbilja, od tri velike prosvjetiteljske ideje koje su utjelovljene u francuskoj revoluciji, bratstvo je privuklo najmanje pozornosti u naredna dva stoljeća. Ponovno predočavanje *Problematik*-e zajednice posljednjih godina je simptomatično združivanje dvije očito kontradiktorne snage u dvadesetom stoljeću: globalnog sela kao virtualne zbiljnosti i zamišljene zajednice u našem informatičkom dobu te dezintegracije i restrukturiranja ljudskog zajedništva na svim stupnjevima, od obitelji do nacije.

Vjerojatno nije neskromno da kažemo da započinjemo da razvijamo četvrtu vrstu duhovnog resursa iz same srčike provjetiteljskog projekta. Naša disciplinirana refleksija, zajedničko djelovanje prije negoli izolirana borba, prvi je korak prema „kreativnom području" kojeg su zamislile vjerske vođe i učitelji etike. Feministička kritika tradicije, zanimanje za prirodnu čovjekovu okolicu, nagovaranje na religijski pluralizam su očiti primjeri ove nove udružene kritičke samosvijesti. Potreba da se segne preko prosvjetiteljskog mentaliteta, bez dekonstruiranja ili odbacivanja njegovog pristajanja na racionalnost, slobodu, jednakost, ljudska prava i diobenog krojenja pravde, zahtijeva temeljito ponovno propitivanje modernosti kao označavatelja i modernizacije kao procesa.

Potertavanje ovog ponovnog propitivanja je intrigantno pitanje tradicija u modernosti. Podvojeno mišljenje tradicije i modernosti kao dva nespojiva oblika života moraće biti zamijenjeno sa puno više iznijansiranim istraživanjem kontinuirane interakcije između modernosti kao opaženog rezultata „racionaliziranja" definiranog u Weberovom smislu i tradicija kao „običaja srca" (da se poslužimo izrazom Alexisa de Tocquevillea), trajnih načina mišljenja, ili istaknutih obilježja kulturnog samorazumijevanja. Tradicije u modernosti nisu samo puke historijske sedimentacije koje su pasivno deponirane u modernoj svijesti. Niti su, u funkcionalnim pojmovima, jednostavno inhibirani činioci koji će biti neodređeni pravolinijskom putanjom razvitka. Nasuprot tome, one su neprirodne i omogućujuće sile koje su sposobne oblikovati pojedinačnu konturu modernosti u bilo kojemu datom društvu. Otuda je konceptualno naivno i metodološki pogrešno relegirati (prognati) tradicije u preostalu kategoriju u našoj raspravi o modernističkom procesu. Doista, istraživanje tradicija u modernosti je suštinsko za našu procjenu modernizacije kao krajnje izdiferenciranog kulturnog fenomena prije negoli homogenog integralnog procesa pozapadnjačenja.

Talcott Parsons je vjerojatno bio u pravu u pretpostavci da su tržišna ekonomija, demokratski poredak i individualizam tri neodvojive dimenzije modernosti.[109] Posthladnoratovska era čini se da je inaugurirala novi svjetski poredak u kojemu su tržišnost, demokratizacija i individualizam istaknuta obilježja novog svjetskog sela. Kolaps socijalizma daje utisak da tržište prije negoli planirana ekonomija, demokratska prije negoli autoritarna politika, te individualistički prije negoli kolektivistički životni stil simbolizira val budućnosti. Da li vjerujemo ili ne vjerujemo u „kraj historije", stupanj ljudskog razvitka u kojemu vlada samo napredni kapitalizam – koji se karakterizira multinacionalnim korporacijama, informatičkim auto-stradama, tehnički usmjerenim znanostima, masovnim komunikacijama, upadljivom potrošnjom – moramo biti kritički svjesni globalnih sila koje, kroz raznolike mreže, doslovce transformiraju zemlju u zajednicu mrežnog diskursa. Kao rezultat, distanca, bez obzira koliko velika, uopće ne sprječava elektronske komunikacije i, ironično, teritorijalna blizina nužno ne garantira aktualni kontakt. Možemo biti česti partneri u razgovoru sa pridruženim članovima koji su daleko tisućama milja, i k tomu još često stranci našim susjedima, kolegama i rođacima.

109 Talcott Parsons, „Evolutionary Universals in Sociology" u svojoj *Sociological Theory and Modern Society* (New York: The Free Press, 1967.), str. 490-520.

Nastanak globalnog sela kao virtualne zajednice prije negoli autentičnog doma nikako nije srodan ljuskom napredovanju. Nasuprot klasičnom konfucijanskom idealu „velike harmonije" (*ta-t'ung*)„ ono što globalno selo ispoljava jeste oštra razlika, ozbiljna diferencijacija, drastično razgraničenje, grmeća disonanca (nesloga) i izravna diskriminacija. Svijet, zbijen u međusobno povezani ekološki, financijski, komercijalni, trgovački i elektronski sustav, nikada nije bio tako podijeljen po bogatstvu, utjecaju i moći. Prispijeće zamišljenog, ili čak anticipiranog globalnog sela je daleko od uzroka za slavlje.

Nikada u svjetskoj historiji nije povučen tako jasan kontrast između bogatih i siromašnih, gospodujućih i marginaliziranih, artikuliranih i ušutkanih, uključenih i isključenih, informiranih i neinformiranih, povezanih i izoliranih. Bogati, artikulirani, uključeni, informirani i povezani uživaoci sustava formiraju brojne transnacionalne mreže koje tvore distancu i, doista, etničku granicu, kulturni diverzitet (raznolikost), religijski ekskluzivizam ili nacionalnu suverenost nevažnom u svojemu marširanju prema dominaciji. S druge strane, stanovnici istog susjedstva mogu posjedovati radikalno različit pristup informativnim, idejnim, konkretnim resursima (kao što je novac) i nematerijalna dobra (kao što je prestiž). Ljudi istog izbornog distrikta mogu dati doprinos žestoko konfliktnim političkim ideologijama, društvenim običajima i svjetonazorima. Također, oni mogu imati iskustvo temeljnih kategorija ljudskog postojanja (kao što je vrijeme i prostor) na neusporedive načine. Ozbiljnost kontrasta između onih koji imaju i onih koji nemaju na svim stupnjevima ljudskog iskustva – pojedinac, obitelj, društvo i nacija – može se lahko ilustrirati empirijskim podacima. Osjećaj relativne oskudice je uveliko intenziviran kroz glorificiranje upadljive konzumacije masovnih medija. Čak i u najviše ekonomski naprednim nacijama, poglavito Sjevernoj Americi, skandinavskim zemljama i drugim nacijama Zapadne Europe, Japana i mini-zmajeva, prožimajuće raspoloženje je ono nezadovoljstva, tjeskobe i frustracije.

Ukoliko fokusiramo našu pozornost ekskluzivno na moćne megatrendove koji su vršili oblikujući utjecaj na globalnu zajednicu još od kraja Drugog svjetskog rata – znanost, tehnika, komunikacija, trgovina, financije, zabava, putovanje, turizam, migracija i bolest – možemo lahko biti zavedeni u vjerovanju da se svijet promijenio u tolikoj mjeri da se ljudski položaj strukturira novonastalim globalnim silama bez ikakvog ukazivanja na naše naslijeđene historijske i kulturne prakse. Jedna od najznačajnih *fin-de-siècle* refleksija (kraja stoljeća) jeste priznanje da globalizacija ne znači homogenizaciju i da globalizacija pojačava, kao i smanjuje

ekonomski, politički, socijalni, kulturni i religijski konflikt u međunacionalnim i internacionalnim kontekstima. Izranjanje primodrijalnih veza (etnicitet, jezik, rod, zemlja, klasa i vjerovanje) kao snažnih sila u konstruiranju unutarnjih odbrambenih kulturnih identiteta i izvanjski agresivnih religijskih ekskluziviteta prisiljava praktično orijentirane globalne mislitelje da razviju nove konceptualne resurse kako bi razumjeli duh našeg vremena. Općenita praksa internacionalista, uključujući neke najsofisticiranije analizatore svjetske scene, osude trajne snage primodrijalnih veza kao parokijalne reakcije na neizbježivi proces globalizacije je priprosta i nerazborita. Ono što svjedočimo u Bosni, Africi, Sri Lanci i Indiji nije jednostavno „fragmentiranje" koje je suprotstavljeno globalnoj integraciji. Pošto smo sada svjesni eksplozivnog potencijala etniciteta u Sjedinjenim Državama, jezika u Kanadi i religijskog fundamentalizma u sve tri monoteističke religije, moramo naučiti da cijenimo da je potraga za korijenima svjetski fenomen.

Sada smo sučeljeni sa dvije konfliktne i čak kontradiktorne sile u globalnoj zajednici: internacionalizacijom (globalizacijom) i lokalizmom (mjesnom samoupravom). Sjedinjene Države, koje su nastale zbog duha internacionalizacije, sada se moraju baviti pitanjima ukorijenjenosti (svih onih koji su pobrojani iznad kao primodrijalne veze). Dok globalizacija u znanosti, tehnici, masovnim komunikacijama, trgovini, turizmu, financijama, migracijama i bolesti napreduje mjerom i stupnjem bez presedana, prodornost i dubina lokalne uprave (ili plemenskih) osjećanja, skritih i očitovanih, ne može se lahko transformirati kroz prosvjetiteljske vrijednosti posredne racionalnosti, individualne slobode, kalkuliranog koristoljublja, materijalnog progresa i svijesti o pravima. Elastičnost i eksplozivna snaga ljudske povezanosti može se bolje procijeniti kroz etnički obzir potrebe za razboritošću u bilo kojemu obliku pregovaranja, diobene pravde, simpatije, uljudnosti, svijesti o dužnosti, dostojanstva osobe, osjećaja suštinske vrijednosti i samooplemenjivanja.

U konfucijanskoj perspektivi, ljudska bića nisu samo racionalna bića, političke životinje, korisnici alata, ili korisnici jezika. Čini se da su konfucijanci promišljeno odbacili uprošćene redukcionističke modele. Oni definiraju ljudska bića u pojmovima pet integriranih vizija:

1. Ljudi su osjećajna bića, sposobna za unutarnju rezonancu ne samo između sebe, već također i sa životinjama, biljkama, drvećem, planinama i rijekama, zbilja, prirodom kao cjelinom.
2. Ljudi su društvena bića. Kao izolirani pojedinci, ljudska bića su slaba u usporedbi sa drugim članovima životinjskog carstva, ali ako

su organizirani tako da oblikuju društvo, oni posjeduju unutarnju snagu ne samo za preživljavanje, već i za napredak. Ljudska povezanost, kako se ilustrira u raznolikim mrežama interakcija, nužna je za ljudski opstanak i napredovanje. Naša društvenost definira zapravo ko smo.

3. Ljudi su politička bića u smislu da je ljudska povezanost, po biološkoj prirodi i društvenoj nužnosti, jasno razlučena u pojmovima hijerarhije, statusa i autoriteta. Dok Konfucije inzistira na glatkoći ovih artificijelno konstruiranih granica, oni prepoznaju značaj „razlike" i „organskog" koje je suprotstavljeno „mehaničkoj" solidarnosti – otuda središnjost principa korektnosti i prvenstva prakse distributivne pravde u ljudskom društvu.
4. Ljudi su također historijska bića koja dijele zajednička sjećanja, kulturna sjećanja, kulturne tradicije, ritualne prakse i „običaje srca".
5. Ljudi su metafizička bića s najvišim aspiracijama koja nisu jednostavno definirana u pojmovima antropocentričkih ideja, već se karakteriziraju kroz krajnju brigu da se bude konstantno inspiriran i trajno odgovoran za Mandat Neba.

Konfucijanski put je onaj učenja, učenja da se bude čovjek. Učenje da se bude čovjek u konfucijanskom duhu znači angažirati se u beskrajnom, beskonačnom procesu stvaralačkog samotransformiranja, kao akt zajednice i kao dijaloški odgovor Nebu. Ovo uključuje četiri nerazdvojive dimenzije – sopstvo, zajednicu, prirodu i transcendentno. Svrha učenja se uvijek razumijeva kao učenje zbog sopstva, međutim, sopstvo nikada nije izolirani pojedinac (otok); umjesto toga, ono je središte odnosa (tekuća struja). Sopstvo kao središte odnosa je dinamički otvoreni sustav prije negoli zatvorena statička struktura. Dakle, uzajamnost između sopstva i zajednice, harmonija između ljudskih vrsta i prirode te stalna komunikacija sa Nebom definirajuće su karakteristike i vrhovne vrijednosti u ljudskom projektu.[110]

Pošto Konfucije uzima konkretno živo ljudsko biće ovdje, a sada njihovo polazište u razvitku njihove filozofske antropologije, oni prepoznaju usađenost i ukorijenjenost ljudskog stanja. Dakle, duboki značaj onog što nazivamo primodrijalnim vezama – etniciteta, roda, jezika, ze-

110 Vidjeti Thomé H. Fang, "The Spirit of Life" u njegovoj *The Chinese View of Life: The Philosophy of Comprehensive Harmony* (Taipei: Linking Publishing, 1980.), str. 71-93.

mlj kla i n vn' duh vn rij nta ij – k ji u u'tin ki za k nfucijan ki pr j kat j'.t pr lava kulturne razn liko ti (ovo ne treba brkati a bil k jim lik m p ubn r lativizma). e to, K nfucije hvata oj vla titi ut ka u 'nj tij la i uma (*shen-hsin-chih-hsüeh*), ili učenje prir d i u in (*hsin -ming-chih-hsüeh*). Po t ji prep znavanje da je svako na uđ n d. bud jedin tvena oba koja je utjelovljena u p ebn anj . P d fini iji mi m jedin tvena p jedinačna ljud ka bića, ali ist - bn vaki d na p j duje bitnu mogućn t za amooplemenjivanje, samorazvitak i am zbiljavanje. U prk osuđen ti i utjelo ljeno ti ka nužnih strukturalnih ogranicenja u na' j uvjet van ti, mi m obdareni sa beskon nim m gućno tima za vla tit tran formiranje u na'em procesu učenj da bud mo č vjek. Dakl , mi m u'tin ki lob dni. aśa l b d utj lo ljena u na'oj odg rn ti za na ka redi'te odnosa, 'ara na u rij dno t. To j dino za lužuje i zahtije a r pekt.

U ra pra ljanju „duha" pet kla ika u zaključn m dj ljku djela *The orld of Thought in Ancient China* (ijet mi li u nti k j Kini') Benjamin chv artz, ukazuje na redi'nje pitanje ne k nfu ijan kog projek- a i primjećuj

> a kraju problema korijena trebal j pr naći gdje u ih Konfucije i Mencije tražili – u ljud k m rcu/umu. Jedino ljudsko srce/um... je ono koje po jeduje l apacitet „da e ucini i krenim" i da e učini n patv renim kal bi pr 'irilo trancendentni kapacitet da e hvati *tao* unutar truktura ljud kog dru tva. Kada e po matra iz ve per pektive, ovo je u tin ki kredo cetiri knjige. a dubljem tupnju četiri knjige također ukazuju na ontolo'ku snovu za vjer vanje u o aj tran cendentalni etički kapacitet pojedinca u u retu a tekućim izaz - om metafizičkog taoi tick g i budi tičk g mi ti izma".[111]

Ontolo'ko utemeljenje ne k nfu ijan k g pr jekta na u nju srcu i umu omogućil je k nfucijan kim int lektual ima u ka n j ar koj Kini, predm dern m Vijetnamu, h n I reji i kugav . J panu da ore kulturni pro tor iznad bi elji i i p d drzave. O je r zl zb k jeg su, iak nikada ni u napu tili d m, aktivno parti ipirali u pitanjima zajednice, ili e duboko angažirali u l kaln j, r gi naln j, ili „n. i n l- n j" p litici, budući da e ni u am prilag đa ali vij 'tu. M x W b

111 Benjamin I chwartz, *The World of Thought in An ient hina* (ambridge la B lknap Pre of Harvard University Pre s, 1985.), tr. 406.

generalna procjena konfucijanske životne orijentacije promašuje bit. Duhovni resursi koji su održali društveni aktivizam dolaze iz duha njihovog vlastitog posla i uključivali su oplemenjivanje njih samih, podučavanje drugih da budu dobri, „traženja prijatelja u historiji“, oponašanje mudraca, uspostavu kulturnih normi, interpretiranje Mandata Neba, prenošenje Puta i transformiranje svijeta kao moralne zajednice.

Kako se suočavamo sa pitanjem novog svjetskog poretka umjesto ekskluzivne dihotomije (kapitalizam i socijalizam) koji su nametnule svjetske sile, dolazimo lahko u iskušenje da iznesemo olahke generalizacije: „kraj historije“,[112] „sukob civilizacija“,[113] ili „pacifičko stoljeće“. Puno teže i, nadajmo se, na duži rok, puno značajnija linija istraživanja je da se oslove istinski temeljna pitanja učenja da se bude čovjek: da li smo izolirani pojedinci, ili da li svaki od nas živi kao središte odnosa? Je li moralna samospoznaja nužna za osobni razvitak? Može li ijedno društvo prosperirati ili trajati bez razvijanja temeljnog osjećaja dužnosti i odgovornosti među svojim članovima? Da li bi naše društvo trebalo promišljeno kultivirati zajedničke vrijednosti i zajednički temelj za ljudsko razumijevanje? Kako zapravo postajemo svjesni ranjivosti naše planete zemlje i sve više zabrinuti za našu vlastitu sudbinu kao „ugrožena vrsta“, koja su kritička duhovna pitanja koja treba postaviti?[114]

Od Opijumskog rata (1840-1842.), Kina je izdržala brojne holokauste. Prije 1949. godine, imperijalizam je bio glavni krivac, međutim, od utemeljenja Narodne Republike Kine, nepostojano vodstvo i pogrešne politike također moraju podijeliti krivicu. Iako su milioni Kineza umrli, susjedne zemlje nisu ozbiljno pogođene i izvanjski svijet je bio, u cijelosti, nesvjestan onog što se zapravo dogodilo. Od 1979., Kina je vrlo brzo postala integralni dio globalnog ekonomskog sustava. Više od 30 procenata kineske ekonomije vezano je za međunarodnu trgovinu. Prirodne ekonomske teritorije su izrasle između Hong Konga i Chuan Coua, Fujiana

112 Francis Fukuyamina upotreba ovog helenskog izraza je vjerojatno dala pogrešan utisak da, s krajem Hladnog rata, trijumf kapitalizma nužno voditi homogenizaciji globalnog mišljenja. Dr. Fukuyamino nedavno naglašavanje na ideji „povjerenja“ kroz povlačenje intelektualnih resursa iz Istočne Azije jasno ukazuje da, u onoj mjeri koja se tiče zajedničkih vrijednosti, Zapad jedva može monopolizirati diskurs.

113 Samuel P. Huntington, „The Clash of Civilization?“ *Foreign Affairs* 72, br. 3 (ljeto 1993.), str. 22-49.

114 Ovo su kritička pitanja za moj kurs, „Confucian Humanism: Self-Cultivation and the Moral Community“ („Konfucijanski humanizam: samooplemenjivanje i moralna zajednica“), koji je ponuđen u sekciji „moralno zaključivanje“ sržnog curriculuma na Sveučilištu Harvard.

i Taiwana, Shantunga i Južna Koreje. Japanska, europska i američka, kao i hongkongška i taiwanska ulaganja su prisutna u praktički svim kineskim provincijama. Vraćanje Hong Konga Narodnoj Republici Kini, konflikt oko taiwanske prevlake, ekonomska i kulturna razmjena između prekomorskih kineskih zajednica te između njih i domovine, unutarregionalna komunikacija u istočnoj Aziji, politička i ekonomska integracija Asocijacije za jugoistočne azijske narode, te uspon azijsko-pacifičkog regiona imat će sve suštinskiji utjecaj na našu stisnutiju globalnu zajednicu.

Revitaliziranje konfucijanskog diskursa može doprinijeti formiranju toliko potrebne zajedničke kritičke samosvijesti među istočno azijskim intelektualcima. Možda smo na samom početku globalne historije prije negoli da svjedočimo kraju historije. I, sa stajališta komparativne kulturološke perspektive, ovaj novi početak mora uzeti kao svoje polazište dijalog prije negoli sukob civilizacija. Naša svijest o opasnosti civilizacijskih konflikta, ukorijenjenih u etnicitetu, jeziku, zemlji i religiji, čini nužnost dijaloga napose zanimljivim. Alternativni model održivog razvitka, uz naglasak na etičkim i duhovnim dimenzijama ljudskog napretka, mora se pronaći.

Uvelike kasnimo u vremenu da se maknemo preko načina razmišljanja koji je oblikovan posrednom racionalnošću i privatnim interesima. Što se tiče politike dominacije koja blijedi, svjedočimo rađanju zore doba komunikacije, umrežavanja, interakcije, sučeljavanja i suradnje. Da li će ili ne istočno-azijski intelektualci, koji su inspirirani konfucijanskim duhom samooplemenjivanja, obiteljske kohezivnosti, društvene solidarnosti, dobrohotnog upravljanja i univerzalnog mira, artikulirati etiku odgovornosti kako Kinezi, Japanci, Koreanci i Vijetnamci emigriraju u druge dijelove svijeta je vrlo sadržajno za globalno vođenje poslova.

Zapravo, možemo predvidjeti konfucijansku percepciju ljudskog napretka, utemeljenu na dignitetu osobe, u pojmovima niza koncentričnih krugova: sopstva, obitelji, zajednice, društva, nacije, svijeta i kozmosa. Započinjemo potragu za istinskim osobnim identitetom, otvorenom i kreativno transformirajućom samosvojnošću koja, paradoksalno, mora biti u stanju predvidjeti našu sposobnost da prevladamo sebičnost i egoizam. Mi njegujemo obiteljsku povezanost. Kako bismo to činili, moramo presegnuti nepotizam. Prihvaćamo solidarnost zajednice, međutim, moramo transcendirati parokijalizam kako bi shvatili njezinu istinsku vrijednost. Možemo biti obogaćeni društvenom integracijom, pod uvjetom da prevladamo etnocentrizam i šovinistički kulturalizam. Predani smo nacionalnom jedinstvu, ali treba da se izdignemo iznad agresivnog nacionalizma kako bismo mogli biti izvorne patriote. Inspirirani smo ljudskim

napretkom, ali moramo poduzeti napor da ne budemo ograničeni antropocentrizmom, jer je potpuno značenje čovječnosti antropokozmičko prije negoli antropocentrično. Povodom internacionalnog simpozijuma o islamsko-konfucijanskom dijalogu kojeg je organiziralo Sveučilište Malaya (mart 1995.), zamjenik malezijskog premijera, Anwar Ibrahim, citirao je navod iz Huston Smithove knjige *The World's Religions* („Svjetske religije". Ovo uvelike obujmljuje konfucijanski duh o samotranscendiranju:

> „U promjeni centra našeg naglašenog zanimanja od nas samih na našu obitelj transcendiramo sebičnost. Kretanje od obitelji prema zajednici transcendira nepotizam. Kretanje of zajednice prema naciji transcendira parokijalizam, a kretanje prema cjelokupnom čovječanstvu pobija šovinistički nacionalizam".[115]

Možemo dodati: kretanje prema jedinstvu Neba i čovječanstva (*t'ien-jen-ho-i*) transcendira sekularni humanizam, napadni oblik antropocentrizma koji je karakterističan za prosvjetiteljski mentalitet. Zbilja, u antropokozmičkom duhu je da pronalazimo komunikaciju između sopstva i zajednice, harmoniju između ljudskih vrsta i prirode, uzajamnost između čovječanstva i Neba. Ova integrirana i shvatljiva vizija učenja da se bude čovjek dobro služi kao polazište za novi razgovor o globalnoj etici.

Slučaj protiv antropocentrizma kroz formuliranje antropokozmičke vizije koja je usađena u neokonfucijansko učenje o srcu-razumu jezgrovito je predočio Wang Yang-ming. Neka mi bude dopušteno da završim s uvodnim iskazom iz njegove *Inquiry on the Great Learning* („Istraživanje o velikom učenju"):

> „Veliki čovjek posmatra Nebo, Zemlju i mirijadu stvari kao jedno tijelo. On posmatra svijet kao jednu obitelj, a zemlju kao jednu osobu... To da veliki čovjek može posmatrati Nebo, Zemlju i mirijadu stvari kao jedno tijelo nije zbog toga što on promišljeno želi da tako čini, već zbog toga što je prirodno za

115 Citat Anwara Ibrahima u njegovom obraćanju na otvaranju internacionalnog seminara koji je bio naslovljen: „Islam and Confucianism: A Civilizational Dialogue", kojeg je sponzoriralo Sveučilište Malaya, 13. mart 1995. Trebamo konstatirati da su Huston Smithove opaske, u ovom posebnom ukazivanju na konfucijanski projekat, utemeljene na mojoj diskusiji o značenju samotranscendiranja u konfucijanskom humanizmu. Ukoliko slijedimo moj „antropokozmički" argument od početka do kraja, također treba da transcendiramo „antropocentrizam". Vidjeti Huston Smith, *The World's Religions* (San Francisco: Harper San Francisco, 1991.), str. 182, 193 i 195 (bilješke 28 i 29).

ljudsku narav njegovog uma da tako čini. Formirajući jedno tijelo sa Nebom, Zemljom i mirijadom stvari nije istinito samo za velikog čovjeka. Samo on sam to čini malim. Prema tome, kada vidi dijete koje hoće pasti u bunar, on ne može pomoći osjećajući bojazan i sažaljenje. Ovo pokazuje da njegova čovječnost (*jen*) formira jedno tijelo sa djetetom. Možemo primijetiti da dijete pripada istoj vrsti. Iznova, kada primjećuje sažaljenja vrijedne krike i uplašen izgled ptica i životinja kao da će biti poklane, on ne može pomoći osjećajući „nemogućnost da podnese" njihovu patnju. Ovo pokazuje da njegova čovječnost formira jedno tijelo sa pticama i životinjama. Možemo prigovoriti da su ptice i životinje osjećajna bića kao što je i on sam. Međutim, kada vidi slomljene i zgažene biljke, on ne može pomoći osjećajući... štetu. Ovo pokazuje da njegova čovječnost formira jedno tijelo sa biljkama. Možemo kazati da su biljke žive stvari kao i on sam. Uz to, čak i kada vidi pločice i kamenje razbijeno i slomljeno, on ne može pomoći osjećajući... žaljenje. Ovo pokazuje da njegova čovječnost formira jedno tijelo sa pločicama i kamenjem. Ovo znači da čak i um malog čovjeka nužno posjeduje čovječnost koja formira jedno tijelo sa svim. Takav um je ukorijenjen u njegovoj Nebom obdarenoj prirodi i prirodno je inteligentan, jasan i nije zamućen. Zbog ovog razloga se naziva 'jasnim karakterom'".[116]

Za konfucijance kako bi u potpunosti shvatili sebe nije dovoljno da postanu odgovorni domaćini, učinkoviti društveni radnici, niti savjesni politički podanici. Bez obzira koliko smo uspješni u društveno-političkoj areni, potpuna mjera naše čovječnosti ne može se pružiti bez ukazivanja na Nebo. Najviši konfucijanski ideal je „jedinstvo čovjeka i Neba", koji definira čovječnost ne samo u antropološkim terminima, već jednako tako i u onim kozmološkim. U djelu *Doctrine od the Mean* („Učenju o srednjem putu") (*Chung yung*), najautentičnija manifestacija čovječnosti se karakterizira kao „formiranje trojstva sa Nebom i Zemljom".[117]

116 *A Source Book in Chinese Philosophy*, prev. Wing-tsit Chan (Princeton: Princeton University Press, 1963.), str. 659-60.

117 *Chung yung* (Doctrine of the Mean), pogl. 22. Za raspravu o ovoj ideji u perspektivi konfucijanske „moralne metafizike", vidjeti Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Chng-yung* (Honolulu: The University Press of Hawai'i, 1976.), str. 100-141.

Uz to, pošto Nebo ne govori i Put sam po sebi ne može učiniti ljudska bića velikim – što sugerira da iako je Nebo posvudašnje i može biti sveznajuće, ono jamačno nije svemoguće – naše razumijevanje Mandata Neba zahtijeva potpunu procjenu ispravnosti principa koji je svojstven u našim srcima-umovima. Naša sposobnost da transcendiramo egoizam, nepotizam, parokijalizam, etnocentrizam i šovinistički nacionalizam može biti jednako tako protegnuta na antropocentrizam. Kako bi sebe učinili poželjnim partnerima Neba, moramo stalno biti u dosluhu sa nijemom iluminacijom koja čini da ispravnost i princip u našim srcima-umovima i nadalje briljantno sija. Ukoliko ne možemo presegnuti sputanosti naše vlastite vrste, najviše čemu se možemo nadati je ekskluzivni, sekularni humanizam koji zagovara čovjeka kao mjeru svih stvari. Nasuprot tomu, konfucijanski humanizam je inkluzivan, on se utemeljuje na „antropokozmičkoj" viziji. Čovječanstvo u svojoj sveukljućujućoj potpunosti „formira jedno tijelo sa Nebom, Zemljom i mirijadom stvari". Samoispunjenje je, u konačnoj analizi, krajnja transformacija, taj proces koji nam omogućava da uključimo obitelj, zajednicu, naciju, svijet i kozmos u našu osjećajnost.

Ekološke implikacije konfucijanskog antropokozmičkog svjetonazora su implicitne, i uz to trebaju biti najpažljivije artikulirane. S jedne strane, postoje bogati filozofski resursi u konfucijanskoj trijadi Neba, Zemlje i čovjeka. S druge, postoje brojni moralni resursi za razvijanje shvatljivije etike prirodne čovjekove okolice. Ovi uključuju tekstualne reference, ritualne prakse, društvene norme i političke smjernice. Od klasičnog doba konfucijanci su bili zainteresirani za harmoniziranje sa prirodom i prihvatanje prikladnih granica i prirodnih ograničenja. Ovo se zanimanje manifestira u različitim oblicima kultiviranja vrlina koje su smatrane osobnim i kozmičkim. Ovo jednako tako uključuje biološku maštu koja je korištena za opisivanje procesa samooplemenjivanja. Shvatiti duboke i raznolike korespondencije osobe sa kozmosom primarni je cilj konfucijanstva: to je vizija uz vitalni duhovni smisao i, istodobno, ovo ima praktični značaj za suočenje sa aktualnom ekološkom krizom. Ovaj sami svezak započinje da skicira kurs za shvatanje bogatih resursa konfucijanske tradicije u ponovnom situiranju ljudi unutar ritmova i granica prirodnog svijeta.

Ekološki okret u neokonfucijanskom humanizmu: implikacije za Kinu i svijet[118]

Sažetak

Danas praktički sve civilizacije aksijalnog razdoblja prolaze kroz specifične oblike transformacije kao odgovor na mnogostruke izazove modernosti. Jedno od najkrucijalnijih pitanja s kojim se one susreću jeste kakvu mudrost one mogu ponuditi kako bi se preusmjerila ljudska razvojna putanja modernog svijeta u svjetlu rastuće krize čovjekove prirodne okolice. Kina i konfucijanska tradicija se suočavaju sa napose značajnim izazovom uzevši u obzir veličinu kineske populacije i razmjer njezinih sadašnjih nastojanja da se modernizira. Posljednjih decenija vodeći neokonfucijanski učenjaci zagovarali su obuhvatno jedinstvo Neba, Zemlje i čovječanstva kao kritički doprinos modernom svijetu. Ove tri ključne figure — Qian Mu, Tang Junyi i Feng Youlan — signalizirali su kretanje prema vraćanju i ponovnoj procjeni konfucijanskih ideja. Budući da su sva trojica mislitelja artikulirala svoje konačne pozicije na kraju svojih života, jedinstvo Neba, Zemlje i čovječanstva sumira mudrost ovih starih u sinološkom svijetu. Autor sugerira da ova neokonfucijanska ideja kozmičkog jedinstva označava ekološki okret od dubokog značaja za Kinu i svijet.

Danas praktički sve aksijalne civilizacije prolaze kroz svoje specifične oblike transformacije kao odgovor na višestruke izazove suvremenosti.[119] Jedno od najbitnijih pitanja s kojima se one susreću jeste o tome koju mudrost mogu ponuditi da se preusmjeri ljudska razvojna putanja modernog svijeta u svjetlu rastuće krize prirodne čovjekove okolice.

118 Autor iskazuje zahvalnost sljedećim osobama: Rosanne Hall, Lucia Huntington, Ron Suleski i Mary Evelyn Tucker na kritičkim i uredničkim sugestijama na ranijim radnim verzijama ovog eseja.

119 Za suvremenu diskusiju o aksijalnim civilizacijama, vidjeti Shmuel N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1986.).

Kina i konfucijanska tradicija susreću napose značajan izazov uzevši u obzir kinesku populaciju i skalu njezinih sadašnjih nastojanja u modernizaciji. Radikalno ponovno promišljanje konfucijanskog humanizma započelo je koncem devetnaestog i početkom dvadesetog stoljeća, kada je Kina bila preplavljena besprimjereno radikalnom društvenom dezintegracijom kao rezultat strane invazije i domaćeg gloženja. Koncem dvadesetog stoljeća, ova je reformulacija nastavljena u „pokretu neokonfucijanstva" koju su vodili zabrinuti intelektualci, od kojih su neki napustili Kinu i prešli na Taiwan i u Hong Kong kada je komunizam uspostavljen kao vladajuća ideologija u Narodnoj Republici 1949. godine.

Posljednjih dvadesetipet godina, tri vodeća neokonfucijanska mislitelja na Taiwanu, kopnenoj Kini i Hong Kongu neovisno su zaključili da najznačajniji doprinos koji konfucijanska tradicija može ponuditi globalnoj zajednici jeste ideja „jedinstva Neba i čovječanstva" (*tianrenheyi*), jedinstvo za koje konfucijanci vjeruju da jednako tako obuhvata i Zemlju. Opisao sam ovu viziju kao antropokozmički svjetonazor, u kojemu je ljudsko utkano u kozmički poredak, radije negoli antropološki svjetonazor, u kojemu je ljudsko biće alijenirano, po svojemu izboru ili iz ogluhe iz svijeta prirode.[120] Kroz identificiranje shvatljivog jedinstva Neba, Zemlje i ljudskog roda kao kritičkog doprinosa modernom svijetu ova su tri obilježja u neokonfucijanskom mišljenju signalizirala kretanje prema pronalaženju i ponovnoj procjeni konfucijanskih ideja. Kazujući kao javni intelektualci koji su zabrinuti za usmjerenje modernog svijeta, svaki je od ova tri ključna mislitelja artikulirao ovu ideju jedinstva na specifičan način.

Qian Mu (1895-1990.) sa Taiwana okarakterizirao je ovo jedinstvo kao uzajamnost između ljudskog srca-razuma i Puta Neba.[121] Zang Junyi (1909-1978.) iz Hong Konga je naglašavao „imanentnu transcendenciju": možemo shvatiti mandat Neba kroz razumijevanje našeg srca i duše; otuda, transcendencija Neba je imanentna u etničkoj i kritičkoj samosvijesti ljudskih bića kao cjeline.[122] Slično, Feng Youlan (1895-1990.)

120 Vidjeti Tu Wei-ming, „embodying the Universe: A Note on Confucian Swlf-realization", *World I* (August 1989.): 475-485.

121 Qian Muov zadnji esej, „Thongguo wenhua dui rennei weilai keyou di kongxian" („Mogući doprinos kineske kulture budućnosti ljudskog roda"), prvo se pojavio kao novinski članak u: *United News* na Taiwanu (26. septembar 1990.). Ponovo ga je tiskala uz poduži komentar, njegova udovica, Hu Meiqi, u: *Zhongguo Wenhua* („Kineska kultura") 4 (august 1991.): 93-96.

122 Za podrobnu raspravu o ovome, vidjeti Tang Junyi, *Shengming cunzai yu xinling jingjie* („Životna egzistencija i duhovna područja") (Taipei: Huesheng Book Co., 1977.), 872-888.

iz Pekinga je odbacio svoja prethodna pristajanja na marksistički pojam borbe i naglašavao je vrijednost harmonije, ne samo u ljudskom svijetu, već jednako tako i u odnosu između ljudskih bića i prirode.[123] Budući da su sva trojica mislitelja artikulirala svoje konačne pozicije pred kraj svojih života, jedinstvo Neba, Zemlje i ljudskog roda sumira mudrost ovih starih u kineskom svijetu. Želio bih da sugeriram da ova neokonfucijanska ideja kozmičkog jedinstva označava ekološki okret od dubokog značaja za Kinu i moderni svijet.

Ekološki okret

Qian Mu je nazvao ovo ostvarenje glavnim napretkom u njegovom mišljenju. Kada su njegova žena i studenti potakli sumnje u svezi s novitetom u njegovom uvidu – idejom da je jedinstvo Neba i ljudskog roda staro stoljećima – Qian, već u svojim devedesetim, kategorički je odgovorio da njegovo razumijevanje nije ponavljanje konvencionalne mudrosti, već osobno prosvjetljenje, posvema originalno i posve novo.[124] Njegova fascinacija sa idejom uzajamnosti između ljudskog srca i uma i Puta Neba, te njegova tvrdnja da je ova ideja jedinstveni kineski doprinos svijetu, privukla je pozornost nekoliko vodećih intelektualaca u kulturnoj Kini.[125]

Tang Junyi je, s druge strane, predočio svoje stajalište iz komparativne civilizacijske perspektive. On je kontrastirao konfucijansko samooplemenjivanje sa grčkim, kršćanskim i budističkim duhovnim vježbama i zaključio je da je konfucijansko izručenje svijetu objedinjeno njegovim dubokim poštivanjem za Nebo ponudilo jedinstveni doprinos ljudskom napredovanju u modernom svijetu. Konfucijanski svjetonazor, koji je ukorijenjen u zemlji, tijelu, obitelji i zajednici, nije „prilagođenje svijetu",[126] odanost statusu quo, niti pasivno prihvatanje psihičkih, bioloških, društvenih i političkih pritisaka ljudskog položaja. Umjesto toga,

123 Feng Youlan, *Zhongguo xiandai zhexueshi* („Hitorija moderne kineske filozofije") [Guangzhou: Guangdong People's Publishers, 1999.], 251-254.

124 Vidjeti Hu Meiqijev komentar u: *Zhongguo Wenhua.*

125 Na primjer, Ji Hianlin sa Pekinškog sveučilišta, Li Shengzi sa Kineske akademije društvenih znanosti, Cai Shansi sa Fudan sveučilišta te određen broj drugih starijih učenjaka koji su svi oduševljeno odgovorili na Qianov tekst. Moja kratko promišljanje se pojavilo u: *Zhonghua Wenhua* („Kineska kultura") 10 (august 1994.): 218-219.

126 Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, prev. Hans H. Gerth (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951., 235.

on je diktiran etičkom odgovornošću koja je informirana kroz transcendentnu viziju. Ne postajemo „duhovnim" kroz odalečivanje od onog što transcendira našu zemlju, tijelo, obitelj i zajednicu, već kroz djelovanje kroz njih. Zbilja, naš svakodnevni život nije samo sekularan, već je i odgovor na kozmološki dekret. Budući da je Mandat Neba, koji čini da uživamo u sudjelovanju u velikom poduhvatu kozmičke transformacije, implicitan u našoj naravi, mi smo partneri Neba. U Tangovom grafičkom opisu, skrajnji cilj ljudskog bića jeste da omogući „Nebeskoj vrlini" (*tiande*) da teče kroz nas. Dakle, njegov projekat rekonstruiranja sekularnog humanističkog duha utemeljen je na antropocentričkoj viziji.[127]

Feng Youlanov radikalni obrat njegove ranije pozicije je implicitna kritika Mao Zedongova mišljenja o borbi i ljudskom kapacitetu da pokori prirodu. Njegov povratak na filozofiju harmonije Zhang Zaija (1020-1077.) signalizirao je odalečivanje od njegove marksističke faze i ponovno predstavljanje konfucijanskih ideja koje je po prvi puta razvijao 1940-ih, prije utemeljenja Narodne Republike Kine. Uvodni reci Zhang Zaijevog „Zapadnjačkog upisivanja" kažu:

> „Nebo je moj otac, a Zemlja je moja majka, a čak i tako malo stvorenje kao što sam ja pronalazi intimno mjesto među njima.
> Dakle, ono što ispunjava univerzum posmatram kao svoje tijelo, a ono što usmjerava univerzum posmatram kao svoju prirodu.
> Svi su ljudi moja braća i sestre i sve su stvari moji drugovi."[128]

„Zapadnjačko upisivanje" može se posmatrati kao sržni konfucijanski tekst u artikuliranju antropocentričke vizije jedinstva Neba, Zemlje i ljudskog roda. Prema tome, Feng karakterizira najviše faze ljudskog samooplemenjivanja kao utjelovljenje „duha Neba i Zemlje".[129] Značajan aspekt Qianovog, Tangovog i Fengovog ekološkog okreta bilo je njihovo nastojanje da pronađu duhovne resurse klasičnih i neokonfucijanskih naslijeđa. Primjerice, u šesnaestom stoljeću Wang Yangming (1472-1529.) ponudio je u svojemu „Istraživanju o Velikom Učenju" elegantnu in-

127 Tang Junyi, *Shengming cunzai yu xinling jingjie*, 833-930.

128 Chang Tsai (Zhang Zai), „The Western Insription", u: Wing-tsit Chan, prev., *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963.), 497.

129 Feng Youlan, „Xin yuanren" (New Origins of Humanity) u: *Zhenyuan liushu* („Šest knjiga Fenga Youlana iz 1930-ih i 1940-ih) (Shangai: Eastern Chinese Normal University Press, 1996.), svezak II, 626-649.

terpretaciju konfucijanskog mišljenja, onu sa bogatim implikacijama za moderno ekološko mišljenje:

> „Veliki čovjek smatra Nebo i Zemlju i bezbroj stvari kao jedno tijelo. On smatra svijet jednom obitelji, a zemlju kao jednu osobu. On smatra svijet jednom obitelji i zemlju kao jednu osobu. Što se tiče onih koji prave rascjep među predmetima i koji prave razliku između sopstva i drugih, oni su mali ljudi. To što veliki čovjek može smatrati Nebo, Zemlju i bezbroj stvari jednim tijelom nije zbog toga što on želi tako da čini, već zato što je prirodno za ljudsku narav njegovog uma da tako čini".[130]

Kroz naglašavanje „ljudske naravi uma" kao razloga što veliki čovjek može utjeloviti univerzum u svoju senzitivnost, Wang je napravio ontološku tvrdnju da je sposobnost da se postavi u stav suosjećajne rezonance sa Nebom, Zemljom i bezbroj stvari definirajuća karakteristika ljudskog bića.

Kako bi pokazao da je ovo zbilja slučaj, on je ponudio niz konkretnih primjera:

> „Kada vidimo dijete koje će pasti u bunar, ne možemo pomoći osjećajući uznemirenost i sažaljenje. Ovo pokazuje da naša čovječnost (*ren*) oblikuje jedno tijelo sa djetetom. Možemo prigovoriti da dijete pripada istoj vrsti. Iznova, kada primjećujemo jadne krike i zastrašujuće pojave ptica i životinja koje će biti poklane, ne možemo pomoći osjećajući „nesposobnost da izdržimo" njihovu patnju. Ovo pokazuje da naša čovječnost oblikuje jedno tijelo sa pticama i životinjama. Možemo prigovoriti da su ptice i životinje osjećajna bića kao što smo i sami. Međutim, kada vidimo slomljene i uništene biljke, ne možemo pomoći osjećajući štetu. Ovo pokazuje da naša čovječnost oblikuje jedno tijelo sa biljkama. Možemo kazati da su biljke živa bića kao što smo to i mi sami. K tomu još, kada vidimo da su cigle i kamenje zdrobljene i zgnječene, ne možemo pomoći osjećajući žaljenje. Ovo pokazuje da naša ljudskost oblikuje jedno tijelo sa ciglama i kamenjem".[131]

130 Wang Yangming (Wang Yang-ming), „Inquiry on the Great Learning" u: Wing-tsit Chan, prev., *A Source Book in Chinese Philosophy*, str. 659.

131 Ibid., 659-660. Pošto je Wang Yangming želio da pokaže da um i malog čovjeka jednako tako može oblikovati jedno tijelo sa svim stvarima, upotrebljavao je „on" umjesto „mi" u ovome tekstu.

Ovi primjeri jasno ukazuju da „formiranje jednog tijela" ima za nužnu posljedicu ne romantični ideal jedinstva, već radije visoko izdiferencirano razumijevanje međupovezanosti.

Neokonfucijanski mislitelji poput Wanga bili su duboko pod utjecajem Qiana, Tanga i Fenga. Napori potonje grupe da upotrebljavaju konfucijanske ideje kako bi artikulirali svoje konačne pozicije može izgledati pitanjem osobnog stila. Uz to, sva trojica su bila ubijeđena da je njihova voljena tradicija imala poruku za sve više narastajuće globalno selo; i oni su je prenijeli na najprikladniji način koji su poznavali. Njihova upotreba proročkog glasa sugerira da je njihova konfucijanska poruka naslovljena ne samo kineskom slušateljstvu, već jednako tako ljudskoj zajednici kao cjelini. Oni nisu željeli samo da štuju svoje pretke, već su jednako tako željeli da pokažu da se brigaju za boljitak budućih generacija.

Da li su oni čak bili svjesni ekoloških implikacija svojih konačnih pozicija? Posljednjih decenija dvadesetog stoljeća, Taiwan, Hong Kong te čak i kopnena Kina napredovali su prema zapadnjačkom stilu koji oblikuje društvenu organizaciju. Modernizacija je bila najsnažnija ideologija u Kini. Kroz ugrožavanje kineske tradicionalne ekonomije zasnovane na poljoprivredi te društvene strukture koja se zasnivala na obitelji i vladinom paternalističkom/skrbničkom odnosu, činilo se da industrijalizacija zapečaćuje sudbinu konfucijanstva koje više neće biti značajna za životna zanimanja modernog svijeta.[132] Možda su Qian, Tang i Feng bili nostalgični za ovom vrstom „univerzalnog bratstva" ili „jedinstva svih stvari" koje su Max Weber i drugi pretpostavljali da moraju nestati u raščaranom modernom svijetu. Međutim, iako se tragovi romantične čežnje mogu vidjeti u njihovim radovima, sva trojica su otkrila novu vitalnost u konfucijanskoj tradiciji. Kako bi ispravno procijenili što su ova trojica postigla, bilo bi korisno da se prisjetimo širokog historijskog konteksta u kojemu su oni djelovali.

Holistički konfucijanski humanizam

Prije utjecaja modernog Zapada, konfucijanski humanizam je uvelike definirao političku ideologiju, društvenu etiku i obiteljske vrijednosti u Istočnoj Aziji. Budući da je istočno-azijska elita posve dobro verzirana za konfucijanske klasike, ono što su ova trojica suvremenih mislitelja zagovarala kao jedinstveni kineski doprinos ljudskoj zajednici bila je, zapra-

132 Joseph Levenson, *Confucian China and its Modern Fate: A Trilogy* (Berkeley: University of California Press, 1968.).

vo, duhovna orijentacija koja je jednom uvelike bila zajednička u Kini, Vietnamu, Koreji i Japanu. Poznatih „osam koraka" u prvom poglavlju „Velikog učenja" obezbjeđuje letimičan pogled na ono što je konfucijanski humanizam trebao da bude:

> „Stari koji su htjeli da rasvijetle svoju „prosvjetiteljsku vrlinu" svima pod Nebom prvo su upravljali svojim državama. Želeći da upravljaju svojim državama, oni su prvo uredili svoje obitelji. Želeći da urede svoje obitelji, oni su prvo oplemenili svoje vlastite živote. Želeći da oplemene svoje vlastite živote, oni su prvo popravili svoja srca i umove. Želeći da poprave svoja srca i umove, oni su prvo zajamčili vjerodostojnost svojih nakana. Želeći da zajamče vjerodostojnost svojih nakana, oni su prvo uljepšali svoje znanje. Uljepšavanje znanja leži u proučavanju stvari. Jer, samo onda kada se stvari proučavaju znanje je uljepšano; samo onda kad je znanje uljepšano nakanama je zajamčena vjerodostojnost; samo onda kad su nakane vjerodostojne srca i umovi su popravljena; samo onda kad su srca i umovi popravljeni osobni životi su oplemenjeni; samo onda kad su vlastiti životi oplemenjeni i obitelji su oplemenjene; samo onda kad su obitelji uređene i država je uređena; samo onda kada su države uređene postoji mir posvuda pod Nebom. Dakle, od Sina Neba pa do običnih ljudi, svi, bez izuzetka, moraju se poduzeti samooplemenjivanja kao korijena (vrline)".[133]

Ova holistička vizija miroljubivog svijeta počiva na pažljivo integriranom programu osobnog samooplemenjivanja, harmoniziranom obiteljskom životu i dobro uređenim državama. U srcu ove vizije je smisao da „domište" implicira ne samo ljudsku zajednicu, već jednako tako i svijet prirode i širi kozmos. Govoreći izravno o gornjem pasusu, Wm. Theodore de Bary je primijetio: „Kineska i konfucijanska kultura je tradicionalno uspostavljena na zajednicama koje žive na zemlji, koja se hrani na zemlji. Ovo je taj prirodni, organski proces koje konfucijansko samooplemenjivanje koncipira za sve svoje analogije i metafore".[134] On je pri-

133 „Tekst" iz *The Great Learning* („Velikog učenja"). Iako sam napravio nekoliko izmjena u svojemu prijevodu, on u biti slijedi Wing-tsit Chanovu verziju. Vidjeti Wing-tsit Chan, prev., *A Source Book in Chinese Philosophy*, 86.

134 Wm. Theodore de Bary, „'Think Globally, Act Locally' and the Contested Ground Between", u: *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, ed. Mary Evelyn Tucker i John Berthrong (Cambridge, Mass.: Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School, 1998.), 32.

mijetio da je pjesnik Wendell Berry istaknuo: „Dom i obitelj su središnji i mi se ne možemo nadati da uradimo išta u svezi sa krizom čovjekove okolice bez da prvo uspostavimo domište – ne samo sopstvo i obitelj – jer je dom osnova za naše napore“. De Bary je zaključio:

> „Ukoliko moramo živjeti u puno širem svijetu, jer ekološke probleme možemo urediti jedino na globalnom društvenom stupnju, infrastruktura između kućnog lokaliteta i države (nacionalne ili internacionalne) jednako tako je vitalna. Međutim, bez doma, nemamo ništa za infrastrukturu, još manje za suprastrukturu na kojoj bismo počivali. Ovo je poruka Wendella Berryja; i jednako tako lekcija konfucijanske i kineske historije“.[135]

Čovjek je u ovom svjetonazoru aktivni participant u kozmičkom procesu sa odgovornošću briganja za prirodnu čovjekovu okolicu. Otuda u klasičnom razdoblju konfucijanstva vidimo holistički humanizam izražen u *Velikom učenju*. Štoviše, pitanja krize čovjekove okolice koja su implicitna u *Velikom učenju* eksplicitno su artikulirana u drugim ključnim konfucijanskim tekstovima. Iskaz u *Učenju o srednjem putu* jezgrovito obuhvata suštinu kozmološkog mišljenja:

> „Samo oni koji su najiskreniji [autentični, istiniti i zbiljski] mogu potpuno zazbiljiti svoju vlastitu prirodu. Ukoliko potpuno mogu zazbiljiti ljudsku prirodu, oni potpuno mogu zazbiljiti prirodu stvari. Ukoliko potpuno mogu zazbiljiti prirodu stvari, oni mogu sudjelovati u procesu transformiranja i uzdržavanja Neba i Zemlje. Ukoliko mogu sudjelovati u procesu transformiranja i uzdržavanja Neba i Zemlje, oni mogu tvoriti trijadu sa Nebom i Zemljom“.[136]

Očito, ova ideja međuodnosa Neba, Zemlje i ljudskih bića bila je precizno ono što su ova tri mislitelja imala na umu u naglašavanju središnjosti pravila o „jedinstvu Neba i ljudskog roda“, iako je više od stoljeća ova ideja smatrana arhaično irelevantnom u kulturnoj Kini. Uzbuđenje ponovnog otkrića ovog središnjeg konfucijanskog pravila bilo je intenzi-

135 Ibid., 32-33.

136 Zhongyong („Učenje o srednjem putu“), XXII. Vidjeti Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1989.), 77. Ovaj je prijevod unekoliko različit od Wing-tsit Chanove verzije, koja je citirana u ovoj knjizi.

van podsjetnik o tome koliko puno toga je izgubljeno i kako je bilo teško povratiti tradicionalne elemente koji ostaju biti značajni.

Kritički glasovi za ekološki okret: Neokonfucijanci i zemaljska povelja

I iznutra i izvan konfucijanske tradicije, počeli su se javljati kritički glasovi koji će kritikovati prosvjetiteljsku viziju o sekularizaciji, racionalizaciji i razvitku po bilo koju cijenu. Čak i na vrhuncu opsjednutosti pokreta od 4. maja sa pozapadnjačenjem kao modernizacijom, neki od najoriginalnijih neokonfucijanaca počeli su da se propituju individualistički svjetonazor i etilitističku etiku koja je implicitna u prosvjetiteljskom projektu. Dva primjera su Xiong Shili (1883-1968.), koji je elaborirao naturalističku filozofiju vitalnosti i Liang Shuming (1893-1988.), koji je pozvao na suzdržljivost i umjerenost u korištenju prirodnih resursa.

Xiong Shili ponovo je napravio konfiguraciju konfucijanske metafizike kroz kritičku analizu temeljnih motiva budističke škole svijest-jedino. On je inzistirao na tome da je konfucijanska ideja o „velikoj transformaciji" (*dahua*) utemeljena na participiranju čovjeka u kozmičkom procesu, prije negoli nametanju ljudske volje na prirodu. On je dodatno primijetio da kako sve više šireća vrsta, ljudska bića nisu stvorena odvojito od prirode, već nastaju kao integralni dio primodrijalnih snaga proizvođenja i reprodukcije. Vitalnost koja rađa ljudsku kreativnost je ista energija koja prouzročuje nastanak planina, rijeka i čitavog planeta. Postoji srodstvo između ljudskih bića, Neba, Zemlje i bezbroj prirodnih stvari. Budući da se njegov naturalistički vitalizam temelji na *Knjizi promjena* i nekim neokonfucijanskim radovima, etika formiranja jednog tijela uz prirodu prijeteći se uzdiže u njegovom moralnom idealizmu.[137]

Liang Shuming je okarakterizirao konfucijanski etos kao balans između raščaravanja i agresije prema prirodi. Iako je dopustio da Kina mora učiti od Zapada kako bi unaprijedila svoju takmičarsku sposobnost u ime nacionalnog opstanka, on je prorekao da će na dužu stazu indijski duh odricanja prevladati.[138] Dok je Liang samo aludirao na mogućnost alternativnih vizija ljudskog razvitka, njegovo je istraživanje generiralo snažnu

137 Xiong Shili, *Xin Wishilun* („Nova teorija o svijest-jedino") (reprint, Taipei: Guangwen Publishers, 1962.), vol. I, pogl. 4, 49-92.

138 Liang Shuming, *Dongxi wenhua jiqi zhexue* („Istočnjačke i zapadnjačke kulture i njihove filozofije") (reprint, Taipei: Wenhue Publishers, 1979.), 200-201.

struju u ponovnoj procjeni i revitaliziranju konfucijanstva u vrijeme kada je pozapadnjačenje dominiralo kineskom intelektualnom scenom.

Značajni doprinosi ove dvojice mislitelja su odsudni za ekološki okret kasnijeg konfucijanstva. Xiong ističe naturalističku vitalnost tradicije od njezinog klasičnog izražavanja u *Knjizi promjene* do njezine neokonfucijanske artikulacije u pojmu životne plodnosti (*sheng-sheng*). Liang tvrdi da opstanak ljudskog roda na duže staze ovisi o praksi modernizacije, simbolu konfucijanskog kultiviranja u postizanju balansa, harmonije i ekvilibrijuma. Otuda Xiong i Liang primjećuju da vitalnost prirodnih procesa mora biti uvažavana i čuvana kroz sputavanja.

Međutim, ni Xiong, niti Liang nisu bili u stanju da podupru argument u korist neantropocentričke, da ne spomenemo eko-prijateljski nastrojene etike. Modernistička putanja je bila toliko moćna da je konfucijanski humanizam bio duboko iznova konfiguriran ka sekularnom humanizmu. Pravila igre koja određuju značaj konfucijanstva za kinesku modernu transformaciju bila su promijenjena toliko zamjetljivo da je najviše pokušaja da se predstavi konfucijanska ideja zbog njega samog ignorirana izvan malog kruga klike akademika odvojenih od života. Stoga su ciljevi modernizacije i ekonomskog razvitka pregazili šira humanistička i zajednička zanimanja.

Međutim, kao što su Amartya Sen i drugi dokazivali, sada je jasno da je proces modernizacije, koji je korišten jednostavno za utilitarističke ciljeve razvitka, nedostatan za potpuni opseg ljudskog napredovanja.[139] Umjesto toga, postoji šire razumijevanje nastanka koje izlazi na vidjelo o tome da razvitak mora uključivati ne samo ekonomske indikatore, već da mora razmotriti i ljudsko blagostanje, zaštitu prirodne čovjekove okolice i jednako tako duhovnog napretka. Do ovog cilja postoji narastajuća svijest u svjetskoj zajednici o potrebi razvitka shvatljivije globalne etike za održivi razvitak.[140] Ovo se stopilo u „Zemaljskoj povelji" koja je razvijana tijekom posljednje decenije od U.N. Zemaljskog samita koji je održan u Riu 1992. godine.[141] Međunarodni komitet je proveo tri godine na izradi povelje prije njezinog formalnog izdavanja od strane Komisije za zemaljsku povelju na sastanku u Parizu 2000. godine. Stotine konzultacija je održano sa organizacijama i pojedincima diljem svijeta kako bi se

139 Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999.).

140 Vidjeti Hans Küng i Karl Josepf Kuschel, eds., *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions* (New York: Continuum, 1993.).

141 The Earth Charter: http://www.earthcharter.org.

osiguralo da ona bude inkluzivna ljudska povelja. Povelja ističe principe ekološkog integriteta, socijalne pravde, demokracije, nenasilja i mira.

Zemaljska povelja nam zapovijeda da „poštujemo Zemlju i život u svim njegovim raznolikostima", „brigamo za životnu zajednicu s razumijevanjem, samilošću i ljubavi" te da „osiguramo zemaljski obilan urod i ljepotu za sadašnje i buduće generacije".[142] I kako to povelja postavlja: „ljudski rod je dio širećeg univerzuma. Zemlja, naše domište, živa je i sa jedinstvenom životnom zajednicom". Za konfucijance, „životna zajednica" se izražava kao krvno srodstvo između zemlje i nas samih, jer smo se razvili iz iste vitalne energije koja tvori kamenje, planete i životinja, integralne dijelove kozmosa. Živimo sa dubokim poštivanjem i osjećajem strahopoštovanja za plodnost i stvaralaštvo prirode pošto otvorimo oči prema onom što nam je u blizini

Kada je prosuđivan protiv ovih principa globalne etike za održivost, usko shvaćeni proces modernizacije kao što je kineski jeste neadekvatan. Ova je kritika važan izvanjski pandan modernizaciji unutar prosvjetiteljskog okvira.

Da je kineski modernistički projekat slijedio demokratski ideal izgradnje društva koje je „pravedno, sudioničko (zasnovano na sudjelovanju), održivo i miroljubivo",[143] kako je formulirano u Zemaljskoj povelji, ono je moglo imati koristan učinak na kinesku opću koncepciju razvitka. Suprotna činjenicama vježba je ispravna. Jamačno da su pitanja spomenuta u Zemaljskoj povelji daleko od toga da se razriješe na modernom Zapadu, ali stavljena su u nacionalni program za raspravu u Kini, a kineski intelektualni ethos je mogao biti više srodan za kulturu mira i etiku prirodne čovjekove okolice. Nakon svega, „iskorjenjivanje siromaštva kao etički, društveni i okolišni imperativ"[144] i promoviranje ljudskog napretka, kao i materijalnog progresa su i socijalistički i konfucijanski ideali. Iako se „podržavanje prava svih, bez diskriminacije, na prirodno i socijalno okruženje koje pruža podršku ljudskom dostojanstvu, tjelesnom zdravlju i duhovnom blagostanju"[145] može činiti uzvišenim ciljem, on je spojiv sa kineskim pojmom spoznavanja cjelokupne osobe. Štoviše, „potvrđivanje spolne jednakosti i jednakosti kao preduvjeta za održivi razvitak" i „osiguranje univerzalnog pristupa obrazovanju, zdravstvenoj skrbi i ekonom-

142 Ibid.
143 Ibid.
144 Ibid.
145 Ibid.

skoj prilici"[146] jasno su priznate moderne kineske aspiracije. Tradicionalni konfucijanski smisao ekonomske jednakosti, društvene svijesti i političke odgovornosti mogli su biti relevantni i značajni za raspravu i razgovor o ovim vitalno značajnim pitanjima. Cijena sekularizacije konfucijanskog humanizma je bila visoka. Jednostrano pristajanje na progres koji je definiran u materijalističkim terminima suštinski je ograničio okvir nacionalnog programa na bogatstvo i moć. Kako je Kina posve okrenula leđa svojim domaćim resursima za samorealizaciju, ona se upustila u smjeru akcije koja je štetna po njezinu dušu i njezin vlastiti interes.

Konfucijanski humanizam kao antropokozmička vizija

Qian, Tang i Feng shvatili su da će potencijal za konfucijanski humanizam zauzeti novi kutak u komparativnim civilizacijskim studijama. Kao partner u dijalogu među civilizacijama, kakvu poruku konfucijanci mogu prenijeti drugim religijskim zajednicama i globalnom selu kao cjelini? Jednostavno postavljeno, može li konfucijanski humanizam kazan kroz antropomorfičku viziju produbiti konverzaciju o religiji i ekologiji? Napose, može li konfucijanski samooplemenjena filozofija inspirirati novu konstelaciju obiteljskih vrijednosti, socijalne etike, političkih principa i ekološke svijesti koja će pomoći kulturnoj Kini da razvije smisao odgovornosti za globalnu zajednicu, zbog svoje vlastite koristi i poboljšanja stanja u svijetu? Mogu li konfucijanski mislitelji obogatiti duhovne resurse i proširi okvir prosvjetiteljskog projekta kako bi uključili religiju i ekologiju?

Ideja jedinstva Neba i ljudskog roda implicira četiri neodvojive dimenzije ljudskog stanja: sopstvo, zajednicu, prirodu i Nebo. Potpuna razlikovnost svakog unapređuje, prije negoli da priječi, harmoničnu integraciju drugih. Sopstvo kao središte odnosa uspostavlja svoj identitet kroz uzajamno djelovanje sa zajednicom koja je različito shvaćena, od obitelji do globalnog sela i ponad toga. Održiv harmoničan odnos između ljudskih vrsta i prirode nije puki apstraktni ideal, već konkretni vodič za praktično življenje. Uzajamno razumijevanje između ljudskog uma i srca i Puta Neba jeste vrhovna staza za ljudsko napredovanje. Sljedeće četiri istaknuta obilježja tvore suštinu neokonfucijanske ekološke vizije.

146 Ibid.

Plodna interakcija između sopstva i zajednice

Pošto se zajednica kao domište mora protegnuti na „globalno selo" i preko njega, sopstvo u plodnoj interakciji sa zajednicom mora transcendirati ne samo egoizam i parokijalizam, već jednako tako i nacionalizam i antropocentrizam. U praktičkim etičkim terminima, samooplemenjivanje je suštinsko za sposobnost preživljavanja ove holističke humanističke vizije. Naročito, ono uključuje proces kontinuiranog samotranscendiranja, pogledajući uvijek na čvrsto tlo na zemlji, tijelu, obitelji i zajednici. Kroz samotranscendiranje, ljudsko srce i razum „proširuje u koncentričnim krugovima koji započinju sa nama i šire se otuda kako bi uspješno uključili našu obitelj, našu neposrednu zajednicu, našu naciju te naposlijetku i čitavo čovječanstvo".[147]

„U pomicanju središta našeg naglašenog zanimanja od nas prema obitelji, mi se uzdižemo ponad sebičnosti. Kretanje od obitelji ka zajednici sprječava nepotizam. Kretanje od zajednice prema naciji prevladava parokijalizam, a kretanje ka cjelokupnom ljudskom rodu pobija šovinistički nacionalizam."[148] I dok „projekat postajanja potpunim ljudskim bićem uključuje transcendiranje, sekvencijski, egoizam, nepotizam, parokijalizam, etnocentrizam i šovinistički nacionalizam", on ne može boraviti prolazno u „izolirajućem, samodostatnom humanizmu".[149] Ukoliko boravimo privremeno u sekularnom humanizmu, naša arogantna samodostatnost će uzdrmati našu kozmičku spojivost i ograničiti nas u antropocentričkom neugodnom položaju.

Održivi harmonični odnos između ljudske vrste i prirode

Problem sa sekularnim humanizmom je njegovo samonametnuto ograničenje. Pod njegovim utjecajem, naša opsesija sa moći i ovladavanjem nad prirodnom čovjekovom okolicom – do isključenja duhovnih i prirodnih područja – učinila nas je slijepim spram ekoloških zanimanja.[150]

147 Huston Smith, *The World's Religions* (San Francisco: Harper San Francisco, 1991., str. 182).

148 Ibid.

149 Ibid., str. 186-187.

150 Vidjeti Thomas Berry, *The Dream of the Earth* (San Francisco: Sierra Club Books, 1990.) i Brian Swimme, *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era – A Celebration of the Unfolding of the Cosmos* (San Francisco: Farper San Francisco, 1994.).

Ekološki fokus je nužno korektivan prema modernističkom diskursu koji je reducirao konfucijanski svjetonazor na ograničeni i limitirajući sekularni humanizam. Konfucijanstvo, primjereno modernističkom načinu razmišljanja, pogrešno je korišteno kao opravdanje za autoritarnu politiku. Jedino kroz potpuno inkorporiranje religijskih i naturalističnih dimenzija u neokonfucijanstvo ovaj konfucijanski svjetonazor može izbjeći opasnost legitimiranja građevinarstva, pomoćne racionalnosti, linearne progresije, ekonomskog razvitka i tehnokratskog upravljanja na štetu holističke, antropokozmičke vizije. Zbilja, najbolji put za konfucijance da postignu novo jeste da reanimiraju staro, tako da digresija na sekularni humanizam, pod utjecajem modernog Zapada, nije stalno skretanje.

Uzajamna odgovornost između ljudskog srca i razuma i Puta Neba

U apelu znanstvenika na konferenciji Globalni forum koja je održana u Moskvi 1990., religijski i duhovni lideri bili su potaknuti da predvide odnos čovjek-priroda u novom svjetlu:

> „Kao znanstvenici, mnogu su od nas posjedovali duboka iskustva strahopoštovanja i dubokog poštivanja spram prirode. Shvatamo da ono što se smatra svetim vjerojatno treba tretirati pažljivo i sa uvažavanjem. Naš planetarni dom bi se trebao tako posmatrati. Napori da zaštitimo i njegujemo prirodnu čovjekovu okolicu trebaju biti prožeti vizijom svetog“.[151]

Očito, ekološko pitanje prisiljava sve religijske tradicije da iznova propitaju svoje pretpostavke s obzirom na Zemlju. Nije dostatno da naša duhovna tradicija napravi ograničene prilagodbe kako bi se ukonačila u ekološku dimenziju. Potreba je za ničim drugim doli sakraliziranjem (posvećenjem) prirode. Ovo može zahtijevati temeljno restrukturiranje osnovne teologije kroz zahtijevanje nepovredivosti zemlje kao pretpostavljene. Implicitna u apelu znanstvenika jeste nužnost nove teologije, koja pridodaje prirodu kao činilac koji mora biti unesen i koji mora transformirati tradicionalna razumijevanja odnosa između Boga i ljudskih bića.

Za neokonfucijance, kritičko pitanje glasi kako potcrtati duhovnu dimenziju harmonije sa prirodom. Kao što Wing-tsit Chan bilježi u svo-

151 Citirano u: Mary Evelyn Tucker, „The Emerging Alliance of Religion and Ecology“ u: Steven L. Chase, ed., *Doors of Understanding: Conversations on Global Spirituality in Honor of Ewert Cousins* (Quincy, Ill.: Franciscan Press, 1998.), str. 111.

jem slavnom djelu *Source Book in Chinese Philosophy* („Priručnik za kinesku filozofiju"): Ukoliko bi jedna riječ mogla karakterizirati cjelokupnu historiju kineske filozofije, ta riječ bi bila humanizam – ne humanizam koji niječe ili omalovažava Vrhovnu Silu, već onaj koji javno priznaje jedinstvo čovjeka i Neba. U ovom smislu, humanizam je dominirao kineskom mišlju od početka njezine historije".[152]

„Humanizam koji javno iskazuje jedinstvo čovjeka i Neba" nije ni sekularni, niti antropocentrički. I dok potpuno priznaje da smo utkani u zemlju, tijelo, obitelj i zajednicu, on nikada ne niječe da smo u skladu sa kozmičkim poretkom. Prožeti našu zemaljsku, tjelesnu, obiteljsku i komunalnu egzistenciju sa transcendentnim značajem nije samo uzvišeni konfucijanski ideal, već jednako tako i konfucijanska praksa. U tradicionalnoj Kini, pod utjecajem konfucijanske misli, daoističkog rituala i pučkog vjerovanja, carski dvor, glavni grad, birani hramovi, pradjedovski dvorci, oficijelne rezidencije, škole i privatne kuće dizajnirane su sukladno principima „vjetra i vode" (*fengshui*). I dok ovi principi, utemeljeni na *geomanciji* (sposobnosti predviđanja zemlje), mogu navodno biti upotrijebljeni kako bi unaprijedili našu sreću, oni poravnavaju ljudske dizajne sa prirodnom čovjekovom okolicom kroz pospješivanje intimnosti sa prirodom. Slično, kineska medicina kao iscjeljenje prije nego liječenje te mentalne i fizičke vježbe kao što su ritualni ples velikog skrajnjeg (*taijinqun*) i različitih oblika disciplina disanja (*qigong*) jednako tako su utemeljeni na uzajamnoj odgovornosti između prirode i ljudskog roda.

Samospoznaja i oplemenjivanje kako bi se upotpunila Trijada

Konfucijanci vjeruju da Nebo podaruje našu ljudsku prirodu i da je Put Neba postiziv kroz samospoznaju. Također, oni vjeruju da bismo shvatili Mandat Neba moramo se kontinuirano oplemenjivati. Ovo je upotpunjenje trijade Neba, Zemlje i ljudskih bića. Priroda, kao nesvršeni proces transformiranja prije nego da je statičko prisustvo, jeste izvor inspiracije za nas kako bismo shvatili dinamizam Neba. I kao što to prvi heksagram *Knjige promjena* simbolizira, vitalnost i kreativnost Neba je neprekidna: mi oponašamo postojanost i održivost vitalnosti i kreativnosti Neba kroz participiranje u ljudskom napredovanju kroz „neprekidno nastojanje samosnaženja".[153] Osjećaj „strahopoštovanja i dubokog poštivanja spram univerzuma" potaknut je našom težnjom da odgovorimo na

152 Wing-tsit Chan, prev., *A Source Book in Chinese Philosophy*, str. 3.
153 *The Book of Change*, „slika" prvog heksagrama, *qian* (nebo).

skrajnju zbiljnost koja čini naše živote svrhovitim i sadržajnim. Bilo iz kreacionističke ili evolucionističke perspektive, mi smo zahvalni „Nebu, Zemlji i mirijadi stvari" za naše postojanje. Kako bismo vratili ovaj dug mi se oplemenjujemo da bismo tako zadobili našu potpunu čovječnost usred čuda i postojanja.

Mencius je jezgrovito artikulirao ovo ljudsko stajalište prema Nebu kao samospoznaju, službu i postojanost svrhe:

> „Kada je čovjek u potpunosti zazbiljio svoje srce, on će shvatiti svoju vlastitu prirodu. Čovjek koji poznaje svoju prirodu poznavat će i Nebo. Kroz čuvanje svog srca i njegovanje svoje prirode on služi Nebu. Bez obzira da li umire mlad ili živi do duboke starosti, ne postoji razlika za postojanost njegovog cilja. Kroz očekivanje da li će ga zadesiti sa savršenim karakterom on postojano počiva u svojoj pravoj sudbini".[154]

Nalaženje sebe ili samoispunjenje, u skrajnjem smislu, ovisi o spoznaji i služenju Nebu. Uzajamnost ljudskog srca i uma i Puta Neba posredovano je kroz oplemenjivanje harmoničnog odnosa sa prirodom. Kroz takovrsno oplemenjivanje, ljudska bića formiraju trijadu sa Nebom i Zemljom i otuda potpuno zazbiljuju svoj potencijal kao kozmološka, ali i antropološka bića. Ovaj osjećaj uzajamnosti, postignut kroz upotpunjenje ove trijade, sprječava nametanje ljudske volje Nebu i transformira ljudsku želju da osvoji prirodu.

Podupiranje ekološkog okreta: uloga državnih intelektualca

Socijalni samit koji je održan u Kopenhagenu 1995. godine identificirao je siromaštvo, nezaposlenost i društvenu dezintegraciju kao tri ozbiljne prijetnje solidarnosti ljudske zajednice. Globalizacija intenzivira i pospješuje pustu potrebu za ukorijenjenošću u primodrijalnim vezama. Naša zajednica, zbijena u „selo", daleko od toga da je integrirana, napadno pokazuje diferenciranje i izravnu diskriminaciju.[155] Za društva koja se razvijaju kao što je Kina, kako bi procijenili ekološke pokrete

154 Mencius, VIIA:1. Vidjeti D.C. Lau, prev., *Mencius* (Harmondsworth, U.K.: Penguin, 1970.), str. 182. Moj prijevod prvog retka je različit.

155 Tu Weiming, „Global Community as Lived Reality: Exploring Social Resources for Development" u: *Social Policy & Social Progress*, specijalno izdanje o Socijalnom samitu, Copenhagen, 6-12. mart 1995. (New York: United Nations, 1996.), str. 47-48.

razvijenog svijeta, morat će se razriješiti kontradikcija između ekoloških i razvojnih imperativa. Ekološko zagovaranje elegantne prirodnosti nije uvjerljivo ukoliko razmatramo razvitak, u temeljnom materijalnom smislu, koji je nužni uvjet za opstanak. Jedino ukoliko Kina počne da osjeća odgovornost ne samo za izgradnju nacije, već i za samu prirodu, Kina može postati konstruktivan partner na globalnim ekološkim pitanjima. Ona bi trebala biti ohrabrena da to radi ukoliko razvijeni svijet, napose Sjedinjene Države, demonstriraju moralno vodstvo. Bez ohrabrenja i recipročnog uvažavanja od razvijenih zemalja, malo je vjerojatno da će se ona sama neovisno zaputiti na tu stazu. Srećom, uzajamno korisni dijalog o religiji i ekologiji između Kine i SAD-a već je započeo.

Ekološki okret, kao alternativna verzija, napose je značajan u ovom pogledu. Kako bi se učinio održivim i, na koncu, konzekventnim u formuliranju politika, potreba za javnom odvažnošću među intelektualcima je urgentna. Nastanak javnog prostora u kulturnoj Kini obezbjeđuje svjetlucanje nade. Iako posve izrađena civilna društva u kineskom kulturnom univerzumu se nalaze samo na Taiwanu i u Hong Kongu, horizontalna komunikacija među državnim intelektualcima u nekoliko sektora društva u Narodnoj Republici generirala je novi dinamizam koji je nezapamćen u modernoj kineskoj historiji. Ukoliko definiramo državne intelektualce kao one koji su politički zainteresirani, društveno angažirani, kulturno osjetljivi, religiozno osjećajni i ekološki savjesni, oni su lahko vidljivi i čujni na političkoj sceni.[156] Zbilja, državni intelektualci u akademijama, vladi, masovnim komunikacijama (medijima, tj. tisku, radiju i TV-u), biznisu i društvu artikuliraju ekološke i duhovne poruke koje su relevantne za kinesko traženje da se pridruže modernom svijetu. Neokonfucijanci možda nikada neće „naći ujedinjujući konac, balansirajuće sredstvo, temeljnu vrijednost, niti sveobuhvatnu koncepciju“[157] koja može poslužiti kao standard inspiracije za sve zainteresirane građane ove nacije. Međutim,

156 Slučaj Qu Gepinga zaslužuje posebnu pozornost. Još od konferencije o ekologiji koja je održana u Štokholmu 1972. godine, on je odigrao značajnu ulogu u razvijanju infrastrukture unutar vladinog sustava za bavljenje ekološkom zaštitom u Kini. Kao predsjedavajući Komiteta ekološke zaštite i očuvanja resursa Kongresa Narodne Republike, on igra glavnu ulogu u formuliranju nacionalne politike i ohrabruje nevladine agencije u podizanju svijesti o ekološkim pitanjima. Za retrospektivni pogled na njegovu vlastitu karijeru, vidjeti Qu Geping, *mengxian yu qidai: Zhongguo huanjing baofu di guoqu yu weilai* („Snovi i anticipacije: prošla i buduća kineska ekološka zaštita“) (Beijing: Zhongguo huanbao kexue chubanshe, 2000.).

157 Wm. Theodore de Bary, *Neo-Konfucian Rothodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart* (New York: Columbia University Press, 1981.), str. 216.

oni su strateški pozicionirani da generiraju nove diskusije o ekološkom putu „kao makrokozmosu, nadvisujućem jedinstvu i skrajnjem procesu"; zbilja, kao nužnoj referenci za „ljudski poduhvat u svojim najpotpunijim dimenzijama", najdubljim refleksijama i najdinamičnijoj aktivnosti".[158]

Uzevši u obzir sadašnje političko ozračje u Kini, religija je napose delikatno pitanje. Da li će religija igrati aktivnu ulogu u oblikovanju kineskog strateškog razvitka još nije posve jasno. Mogućnost snažne ekološke etike uvelike ovisi o sposobnosti kineskih intelektualaca da transcendiraju uski nacionalizam koji je priopćen kroz sekularni humanizam i njihovu spremnost da uzmu religiju zaozbiljno u razmatranju ljudskog integriteta i samoispunjenja. Vladino obraćanje znanosti i nacionalnoj sigurnosti kao načinu da se stavi izvan zakona predrasuda, kao u slučaju Falun-gong-a, nije bilo učinkovito u bavljenju sa izlijevanjem religijskih osjećanja diljem zemlje. Njezin tehnokratski pristup religijskim pitanjima samo odražava sve više teško izvedivu instrumentalnu racionalnost. Religiju kao vibrantnu društvenu snagu naširoko su prihvatili državni intelektualci u vladi, akademijama, biznisu te masovnim medijima. Iako je teško precizno predvidjeti kako će se religijski i ekološki diskursi konvergirati (stjecati) u Kini, religijska tolerancija često ima za posljedicu osjetljivost za ekologiju. Kada državni intelektualci u Kini počnu da procjenjuju duboke religijske implikacije ekološkog okreta i značaj vraćanja i ponovne procjene domaćih duhovnih resursa da bi razvili ekološku etiku, oni će biti pripravni da učestvuju u dijalogu među civilizacijama koji se tiče religije i ekologije.

U širem kontekstu, za religijske i duhovne lidere kako bi igrali značajnu globalnu ulogu u artikuliranju zajedničkog pristupa ekološkoj degradaciji, oni moraju pretpostaviti odgovornost samih državnih intelektualaca. I kao što je Milenijumska konferencija UN-a u septembru 2000. godine jasno pokazala, ukoliko se religijske i duhovne vođe ne uzdignu iznad svojih zajednica vjernika kako bi oslovili globalna pitanja kao državni intelektualci, njihove poruke će biti pogrešno pročitane, izobličene, ili zanemarene. Kina je napose sumnjičava u svezi sa namjerama religijskih i duhovnih vođa ukoliko su ekskluzivno zainteresirani za blagostanje svojih vlastitih zajednica. Uz to, vrijeme je sazrelo za duhovne i religijske vođe izvan Kine da angažiraju kineske državne intelektualce u uzajamno informativnim i racionalnim razgovorima o religiji i ekologiji.

158 Ibid. Trebali bismo primijetiti da iako je de Baryjevo glavno zanimanje ovdje Put u „podučavanju uma i srca", ekološke su implikacije samoočite.

Neokonfucijanski ekološki okret jasno pokazuje da će održivi čovjek-Zemlja odnos ovisiti o stvaranju harmoničnih društava i sklonih vlada kroz samooplemenjivanje svih članova ljudske zajednice. Istodobno, konfucijanci inzistiraju da bivanje usklađenim sa promjenljivim obrascima u prirodi je suštinsko za harmoniziranje ljudskih odnosa, formuliranje obiteljske etike i uspostavu prijemčive i odgovorne vlade. Kao što Mary Evelyn Tucker primjećuje: „Čitava konfucijanska trijada neba, zemlje i ljudi počiva na bešavnom i uz to dinamičkom križanju između svakog od ovih područja. Bez harmonije sa prirodom i njezinom mirijadom promjena, ljudsko društvo i vlada su ugroženi“.[159] Pošto je samooplemenjivanje svakog pojedinca suštinsko za društveni i politički poredak, državni intelektualac nije elitista, već aktivni učesnik u dnevnim pitanjima svojeg društva. Konfucijanska ideja zainteresiranog učenjaka može profitirati od filozofske mudrosti, uvida proroka, vjere svećenika, samilosti redovnika, ili razumijevanja gurua, međutim, odgovornost je državnog intelektualca ta koja je najpodesnija za utjelovljenje ove ideje. Konfucijanci nas podsjećaju da, kako bismo stimulirali zdrav svjetonazor i zdravu ekološku etiku, treba da objedinimo našu težnju za harmoničnim odnosom sa prirodom uz naš udruženi napor da izgradimo pravedno društvo.

Državni intelektualci u Kini bi trebali impresionirati političko vodstvo koje je u povoljnoj poziciji da „promovira kulturu tolerancije, nenasilja i mira“,[160] kao što to preporučuje Zemaljska povelja. Oni bi trebali uvidjeti da, budući da je kineski narod sklon mahayana budizmu i religijskom daoizmu, kao i inkluzivnom konfucijanskom humanizmu, oni mogu cijeniti vrijednost koegzistencije Neba, Zemlje i mirijade stvari te da mogu „tretirati sva živa bića s uvažavanjem i obzirom“[161] kao izraz svoje čovječnosti. Štoviše, kako je sve veći broj državnih intelektualaca u akademskoj zajednici već snažno artikulirao svoja ekološka zanimanja, oni bi trebali biti potaknuti da „integriraju u formalno obrazovanje i cjeloživotno obrazovanje znanje, vrijednosti i sposobnosti koje su potrebne za održiv način života“.[162] Brojni liberalno nastrojeni državni intelektualci

159 Mary Evelyn Tucker, „The Emerging Alliance of Religion and Ecology“ u: Chase, ed., *Doors of Understanding*, str. 120.

160 The Earth Charter.

161 Ibid.

162 Ibid. Trenutno više od stotinu programa (uključujući odsjeke i istraživačke centre) fokusira se na ekologiju kako je razvijana u kineskim institucijama visokog obrazovanja. I dok je najveći broj ovih programa prvenstveno zainteresiran za tehnička inženjerska pitanja, tek nekolicina njih je integrirala predmete u društvene znanosti i humanistiku u svojim multidisciplinarnim pristupima ekološkoj zaštiti.

su otvoreno sugerirali da je glavni izazov u kineskoj političkoj kulturi demokratizacija na svim stupnjevima, koja mora započeti većom transparentnošću i odgovornošću u upravljanju na vrhu. Kao zakonsko pravilo, prije negoli vladavina zakona, naširoko je prihvaćen kao legitiman način da se obezbijedi pristup pravdi za svakoga, ideal „inkluzivne participacije u donošenju odluka"[163] nije više nezamisliv.

Neokonfucijanci potpuno priznaju da je u njihovom marširanju ka modernizaciji zbog izgradnje nacije, njihov prvobitni jezik bio tako temeljito rekonstruiran da on više nije jezik vjere, već jezik instrumentalne racionalnosti, ekonomske učinkovitosti, političke koristi i socijalnog inžinjeringa. Oni se sada oporavljaju od te greške. Njihova reanimirana antropocentrička vizija može inspirirati novi svjetonazor i novu etiku. Ovaj ekološki okret ima veliki značaj za kinesko duhovno samodefiniranje, jer on potiče naciju da iznova otkrije svoju dušu. On jednako tako ima duboke implikacije za održivu budućnost globalne zajednice.

163 Ibid.

Roger T. Ames

Kineski paranomastički pokret

Paronomazija: konfucijanski način izrađivanja značenja

Sažetak

Paranomazija je stilska figura u kojoj se dovode u vezu srodne riječi po zvučnosti, tj. riječ je tehničkom terminu za definiranje i zapravo redefiniranje izraza kroz upotrebu riječi koje zvuče slično, ili koje posjeduju slično značenje. Paronomazija u sebe uključuje i noviju stilsku figuru igru riječima. Autor želi da dokaže u ovom tekstu da paronomazija, daleko od toga da je puki književni trop (izraz u prenesenom značenju), jeste logičan zaključak na analoško ili usporedno mišljenje koje je definirajuća crta konfucijanskog projekta u kojemu činimo ovaj pojedinačni život sadržajnim kroz postizanje racionalne virtuoznosti, odnosno kao aktualna potraga za asocijacijama koje će konačno konstituirati nužno produktivne odnose dobro uspješne zajednice. Dakle, paronomazija je redefiniranje naših pojmova razumijevanja, objašnjenja i izvođenja kroz semantičke i fonetske asocijacije u sadašnjem ponovnom opunomoćivanju našeg svijeta, tj. konfucijanski način izrađivanja značenja u komunitarnoj zajednici.

U čitanju Konfucijevih *Anala* (*Analects of Confucius*), pronalazimo da prožimajuće zanimanje kroz ovaj najinspirativniji od konfucijanskih tekstova jeste osjećaj da se pravilno upotrebljava jezik. Primjerice, u *Analima* nam se eksplicitno kaže:

> Učitelj je rekao: „Neko ko ne razumije naginjanje okolnostima (*ming* 命) nema načina da postane uzorita osoba (*junzi* 君子); neko ko ne razumije pravilno pridržavanje obreda (*li* 禮) nema načina da spozna gdje da se postavi; osoba koja ne razumije riječi (*yan* 言) nema načina da spozna druge (*ren* 人)."[164]

164 *Analects* 20.3. Najveći broj prijevoda iz *Anala* preuzet je izravno od Amesa i Rosemonta (1998.).

Zapravo, sukladno *Analima*, ne samo da trebamo razumjeti kako općenito koristiti jezik, mi se opominjemo da shvatimo kakav je rizik u izboru svake riječi:

> Uzorita osoba mora uvijek biti tako smotrena oko toga što će kazati. Po snazi jedne jedine riječi drugi bi je mogli smatrati mudrom (*zhi* 知) ili nerazboritom.[165]

I dok Konfucije dopušta da jedna riječ može biti propast osobe, on također kaže da druga riječ, "iskazivanje poštovanja (*shu* 恕)," obuhvata sve što je nastojao da prenese svojemu štićeniku i može se korisno prakticirati sve do kraja nečijeg života.[166] Zbilja, središnja konfucijanska moralna senzibilnost postajanja autoritativnim u našem ponašanju (*ren* 仁) nedvosmisleno se definira kao *ren* 訒: "kazivanje s oprezom i skromnošću:"

> „Sima Niu raspitivao se za autoritativno ponašanje (*ren* 仁). Učitelj je odgovorio: Autoritativne osobe su oprezne u svezi s onim što kazuju (*ren* 訒)."
>
> "Da li samo bivanje smotrenim u svezi s onim što se kaže čini nekog autoritativnim?" upitao je on.
>
> „Učitelj je odgovorio: „Kada je nešto teško da se učini, kako možemo biti drukčiji doli da budemo oprezni u svezi s onim što kazujemo?"[167]

U onom što slijedi, ustvrdit ću puno toga u ovom odjeljku što, za Konfucija, „kazivanje" i činjenje" čini neodvojivim. Mislim da nije slučajno da se *ren* 仁—"autoritativno ponašanje"— definira u ovom odjeljku uz pojam koji zvuči gotovo isto, *ren* 訒--"kazivanje s oprezom i skromnošću." Nakon pažljivog ispitivanja, smatramo da definirajući pojmovi kroz pozivanje na kombiniranje semantičkih i fonetskih asocijacija koje izazivaju u umu, jeste poznata karakteristika napose *Anala* te općenito rane filozofske literature. Na primjer, u *Analima* čitamo sljedeće:

> Ji Kangzi je upitao Konfucija o učinkovitom vladanju (*zheng* 政) i Konfucije mu je odgovorio: Učinkovito vladanje (*zheng*) je činjenje onog što je ispravno (*zheng* 正). Ukoliko se, gospo-

165 *Analects* 19.25. Vidjeti također 1.6, 1.14, i 2.18.

166 *Analects* 15.24.

167 *Analects* 12.3. Sukladno Sima Qian (1959.), str. 2214-5 Sima Niu je bio brbljiv i impulsivan. Konfucije je napose kazivao o ovom stanju, kritikujući time one koji ne vode računa o svojim riječima kao onima koje posjeduju snagu djelovanja.

dine, vodite činjenjem onog što je ispravno, ko će se usuditi da čini drukčije?"[168]

Ukoliko bismo tragali u engleskom jeziku za usporedivim primjerima ove strategije za protezanje značenja, mogli bismo ukazati na način koji igra na nekoliko varijacija zvuka „tako“, kao što „“šivati“ i „sijati“ mogu protegnuti značenje svakog od njih. Ili bismo mogli ukazati na način koji nastoji manipulirati mnogim značenjima „svjetlosti“ kao što je „podmetnuti vatru“, „lakoumnost“, „iluminacija“, a „demontirati“ može stimulirati neočekivane slike i značenja. Tehnički termin za definiranje i zapravo redefiniranje izraza kroz upotrebu riječi koje zvuče slično, ili koje posjeduju slično značenje jeste „paronomazija“. Značajno, u ovome paronomastičkom procesu, očekuje se da mi ne „otkrivamo“ samo definicije o postojećem svijetu, već da aktivno prikazujemo svijet i njegovo stvaranje.

Paronomastička definicija se pronalazi posvuda u klasičnoj kineskoj literaturi. Kada konzultiramo tradicionalne rječnike koji sami bilježe kulturne asocijacije ovog svijeta – *Shuowenjiezi* iz drugog stoljeća, na primjer – otkrivamo da pojmovi nisu definirani analitički i etimološki kroz pozivanje na suštinska, doslovna, navodna „korijenska“ značenja, kao što su općenito objašnjena metaforički ili paronomastički kroz semantičke i fonetske asocijacije. „Uzorita osoba (*jun* 君)," primjerice, definira se kroz njegov srodni i fonetički sličan pojam, „okupljanje (群)", asocijaciju koja nastaje između riječi zbog temeljne pretpostavke da će se ljudi okupljati i poslušati uzorite osobe. Nakon svega, *Anali* inzistiraju da: "Izvanredne osobe ne borave same; oni će jamačno imati susjede".[169] "Ogledalo (*jing* 鏡 ili *jian* 鑑)" definira se kao "blistavo sijanje (*jing* 景)", ili "gledanje u, nadgledanje (*jian* 監)"ogledalo je izvor iluminacije". "Borbena formacija (*zhen* 陣)" definira se kao "pokazivanje (*chen* 陳):"najvažnija zadaća borbene formacije jeste da pokaže snagu koja će odvratiti neprijatelja."Duh (*gui* 鬼)" definira se kao "vraćanje (*gui* 歸):"vjerojatno *qi* preminulih koji se rasprši i pronalazi svoj put nazad u neko primodrijalnije stanje. "Put (*dao* 道)" se definira kao "stupanje (*dao* 蹈):" kao što Zhuangzi tako elokventno kaže: "Put je izrađen u hodanju 道行之而成."[170] "Kralj (*wang* 王)" definira se kao "idenje" *wang* 往):" ljudi koji se upućuju istinskom kralju. Takvi su primjeri bezbrojni.

168 *Analects* 12.17.
169 *Analects* 4.25.
170 *Zhuangzi* 4/2/33.

Vjerojatno možemo procijeniti ovu paronomastičku strategiju za definiranje i otuda bolje spoznavanje stvari kroz povlačenje kontrasta sa načinom na koji je Aristotel postupao sa pitanjem spoznavanja svijeta. Aristotel koristi logički metod kao temeljno sredstvo artikuliranja obrazaca diskursa za sve znanosti koje nam pribavljaju znanje. Za Aristotela, logika nije jedan od različitih puteva znanja, već je oruđe koje koriste svi koji bi htjeli da znaju. Uz njegove pokušaje da klasificira različita disciplinarna sredstva dolaska do znanja – teoretski, praktični i proizvodni – postojalo je više „enciklopedijskih" nastojanja povezanih s ustrojem korpusa spoznatog. Fokus u toliko kategoriziranim stvarima je na artikuliranju objektivnog opisa „spoznatljivog" u odnosu na „spoznato". Mary Tiles nam nudi sažetak ovog Aristotelovog rod/vrsta načina klasificiranja:

> „Vrsta racionalne strukture koja je istaknuta u Aristotelovim djelima jeste struktura klasifikacijskog sustava – hijerarhija vrsta stvari koje su organizirane sukcesivno po vrstama (ili rodovima) i koja oblikuje te stvari (ili vrste). (Sa svoje strane vrste zapravo postaju rodovi koji će biti podijeljeni na [pod]vrste i rodove koji su grupirani u shvatljivije rodove.) Definicije u prvom redu se neće smatrati značenjem riječi suštine. Definirati predmet – dati njegovom imenu preciznu ili korektnu upotrebu – značilo je locirati ga u klasifikatorski sustav".[171]

Za Aristotela, najtemeljnije filozofsko pitanje je ontološko: što je '*on*' ili biće? I budući da je biće u najdubljoj svojoj biti supstancija (*ousia*), što je supstancija nečega? Supstancija u svojemu najizvornijem smislu opisuje stvar kao individualno (*tode ti*) te kroz protezanje kao vrstu (*eidos*) i kao rod (*genos*). Vrste nam kazuju puno više o supstanciji stvari od njezinog roda, jer je ona bliža individualnoj prvobitnoj supstanciji: činjenica da je Sokrat ljudsko biće kazuje nam puno više o njemu od činjenice da je sisavac.

Tiles pribavlja dodatni opis toga kako se primjena Aristotelovog klasifikatorskog sustava smatrala da vodi novoj spoznaji:

> „Ovo je hijerarhijski poredak koji je utemeljen na kvalitativnim sličnostima i razlikama. Ključna pretpostavka koja leži u osnovi takovrsnog poretka jeste ta da stvar ne može imati i manjkati pretpostavljenom kvalitetom – uvjet ne-kontradiktornosti. Ne-kontradiktornost je stoga temeljna za ovu vrstu racionalnog poretka... Znanje definicija (ili suština) povezano

171 Tiles (n.d.) 5-6. Revidirana verzija je dostupna u: Tiles (1992.).

sa principom ne-kontradiktornosti može služiti kao temelj za dodatno, racionalno dokazivo znanje".[172]

Vraćajući se paronomaziji, ona ne ovisi ni o identifikaciji suština, niti o principu ne-kontradiktornosti. Takovrsne ontološke i logičke pretpostavke imaju malo značaja za klasični konfucijanski svjetonazor. Zapravo, možemo napraviti slučaj da je princip ne-kontradiktornosti u bitnom ugrožen propitivanjem i razumijevanjem srodne gramatičke strukture koju pronalazimo u drevnim kineskim tekstovima. Vrijednost gramatičke čestice *ye* 也 obično se prevodi kao „jeste", kao u odjeljcima iz *Anala*, „život osobe je u bivanju istinitim 人知生也直" ili „znati što znaš i znati ono što ne znaš – dakle, ovo je mudrost 知之為知之不知為不知是知也".[173] Iako je studentima klasičnog kineskog jezika ekspresno kazivano da *ye* u svojoj uobičajenoj ulozi označavanja imeničkog predikata nije pomoćni glagol „biti",[174] ono je često shematizirano na ovaj način: AB 也 : 'A je B.'[175] Argumentirao bih da *ye* 也 kako se pojavljuje u klasičnom jeziku nije razdruženo od njegove upotrebe u modernom kineskom, gdje je ono „paranomastička" čestica koja označava asocijaciju između jedne i neke druge stvari, atributa, ili kvaliteta – katkad samo labavu asocijaciju u tome. Ovo nema za nužnu posljedicu strogi identitet, već radije uvodi komentar na temu: dodatni dio informacije koji možda ne prikupljamo o predmetu kroz protezanje njegovog dohvata asocijacija.

Ispod ćemo vidjeti da A. N. Whiteheadov ontološki princip koji tvrdi da sve pojedinačne stvari i njihovi jedinstveni kvaliteti imaju jednako pravo na zbilju jednako tako primjenjuje na konfucijansko procesno mišljenje i kozmološke pretpostavke koje mu daju kontekst. Ovaj princip pariteta među stvarima isključuje Aristotelovo ontološko pitanje: „što je 'biće' nečega?" i popratni pojam prirodnih vrsta koje će slijediti iz stvari koje posjeduju zajedničku esenciju. Konfucijev svijet neće popustiti Aristotelovom klasifikatorskom sustavu.

Ono što je izvanredno u svezi sa kineskim paronomastičkim načinom izrađivanja značenja jeste to da je riječ definirana nereferentno kroz rudarenje relevantnih i čak naizgled nasumičnih asocijacija koje su implicirane fonetski ili semantički u sami pojam. Uspjeh ovog združivanja i količina

172 Tiles (1992.), str. 7-8.
73 *Analects* 6.19 and 2.17.
74 Pulleyblank (1995.), str. 20.
75 Pulleyblank (1995.), str. 16.

značenja koja se izvodi iz njega, tada je diktiran kroz stupanj relevancije, uz neke promjenljive asocijacije koje su misaono provokativnije i produktivnije od drugih. Kao što smo vidjeli iznad, Konfucije je u stanju da proizvede puno asocijacija između oplemenjivanja ljudske izvrsnosti (*ren*) i oprezne smotrenosti u svezi s onim što kazujemo (*ren*). Drugi razaberiv obrazac u ovom načinu definiranja jeste taj da se prijašenje „imenice" insuficijentne za „glagolske imenice" ili „gerundije" – „stvari definiraju kao „činjenja" – podvlačeći možda prvenstvo procesa nad oblikom kao temeljnom pretpostavkom u ovoj „uzbudljivoj" kozmologiji. Zbilja, klasični kineski pandan ontologiji suštine i esencijalizmu koji pribavlja osnovu za aristotelijanski metod definiranja i spoznavanja koji je iznova prikazan iznad, jeste procjena promjenljivih odnosa među „događajima" u mijenjanju i protjecanju procesualne kozmologije. Tropi slični paronomaziji nisu nesaslušani u našem vlastitom kulturološkom pričanju, napose kao sredstvo u književnoj kontrakulturi. Jamačno za one kao što je paradoksalni nekonformist, William Blake, domišljatost *je* mudrost, a rima *je* um. U predlatiniziranom i herojskom anglo-saksonskom jeziku, „preopširnost" se koristi da bi se „imenovale i spoznale stvari" kroz sastavljanje pojmova i stvaranje zapamtljivih slika: rječnik je „zaliha riječi" ili „spremnica riječi", ocean je „'kitova' kupka", „pjenušava polja", „morska ulica", kralj je „čuvar prstenova", itd. U daljnjem izmamljivanju takovrsnih metafora, preopširnost stvara asocijacije koje protežu horizont naše spoznaje.

Pomniji pogled na „paranomaziju" kao „bolje znanje kroz crtanje relevantnih asocijacija" pribavlja nam ključ za otključavanje razumijevanja kako bi Konfucije predložio da vodimo značajne živote. Nakon svega, u kineskom vokabularu „upućen", daleko od sugeriranja analitičkog obnavljanja zbiljske supstancije iza pojava („dobivanja", „shvatanja", „poimanja", „razumijevanja"), je jezik razrađivanja našeg puta u svijetu: „poznavanja puta (*zhidao* 知道)", "napredovanja, prolaženja kroz (*datong* 達通)," i "odgonetajućih obrazaca (*lijie* 理解)." Želim da istražim kako u konfucijanskom senzibilitetu ova paronomastička strategija za definiranje i redefiniranje naših pojmova diskursa služi kao sredstvo za proizvodnju znanja. Želim da dokažem da paronomazija, daleko od toga da je puki književni trop (izraz u prenesenom značenju), jeste logičan zaključak na analoško ili usporedno mišljenje koje je definirajuća crta konfucijanskog projekta u kojoj činimo ovaj pojedinačni život sadržajnijim kroz postizanje racionalne virtuoznosti.

Vjerojatno treba da kažemo malo više o *qi* 氣 procesnoj kozmologiji koja je općenito zajednički svjetonazor u klasičnoj Kini kako bi se

odredilo zašto ovo uzajamno djelovanje homofona i sinonima je toliko središnje u načinu na koji konfucijanci shvataju svoj svijet.[176] Istaknuti francuski sinolog Marcel Granet primjećuje poprilično napadno da „kineska mudrost nema potrebu za idejom Boga".[177] Ova je karakterizacija klasične kineske filozofije imala brojna ponavljanja, iako u različitim formulacijama, brojnih naših najistaknutijih sinologa i kineskih i zapadnjačkih jednako tako. Zbilja, naši najbolji interpretatori klasične kineske filozofije eksplicitni su u odbacivanju ideje da kineska filozofija započinje i da je podučena nekim neovisnim, transcendentnim principom, i kao takva, nameće Platonovu i Aristotelovu distinkciju zbilje/priviđenja i preobilje dualističkih kategorija koje izrastaju kao posljedica takovrsnih svjetonazora: Bog/svijet, dobro/zlo, objektivno/subjektivno, um/tijelo, sopstvo/drugi, razum/emocija itd.[178]

Jedna implikacija irelevantnosti naše poznate distinkcije zbilja/priviđenje – a postoje mnoge – jeste odsustvo jasne razlikovnosti između doslovnog i metaforičkog jezika. U dualističkoj oprečnosti koja se ustanovljuje kada se zbilja distingvira od privida, prvi pojam stoji neovisno od drugog i učinkovito ga negira kroz superiornije polaganje prava na zbiljnost: razum negira emocije, na primjer, i on je stroj koji može pronaći istinu bez ukazivanja na emociju. Zapravo, osjećaj prije priječi nego što otkriva istinu. Nasuprot tome, u kineskoj kozmologiji i jedan i drugi iz bilo koje skupine od dva para pojmova – *yin* i *yang*, na primjer – opisuju neki aspekt zbiljskog svijeta, te su stoga korelativni i međusobno ovisni. Zbilja, razum i emocija, kao mišljenje i osjećanje, oba su jednako zbiljske funkcije konfucijanskog „srce-razum" (*xin* 心), i svaki od njih je nužan u našoj potrazi za zbiljskim odnosima.

Kao što je spomenuto iznad, klasična kineska kozmologija započinje iz onog što je Whitehead nazvao „ontološkim principom": - pojmom ontološke jednakosti konačnog koje svim stvarima daje pravo jednakog svojatanja na bivanje zbiljskim – što bismo alternativno mogli označiti „realističkim pluralizmom".[179] Ovaj ontološki princip je afirmacija zbilj-

176 J. L. Austin u svoj teoriji o govoru-aktu učinio je mnogo o činjenici koju često uzimamo da je sinonimna – „izgleda, čini se, nadaje se", primjerice – a koja pod pažljivijim propitivanjem otkriva važne distinkcije.

177 Granet (1934.), str. 478.

178 Vidjeti Tang Junyi (1988.), str. 100-03, Xiong Shili (1977.), str. 180-91, Zhang Dongsun (1995.), str. 271-72, Graham (1989.), str. 22, Needham (1956.), str. 290, Sivin (1995.), str. 3, Hansen (1992.), str. 215, Girardot (1983.), str. 64.

179 Whitehead (1933.), str. 356.

nosti bilo koje stvari pošto se konstituira na temelju harmonije konstitutivnih odnosa, bilo da je to svaka stvar, svaka vrsta stvari, ili neizračunata ukupnost stvari. U *Zhongyong*-u čitamo:

> „Put može biti obuhvaćen u jednoj izreci: pošto se događaji nikada ne dupliciraju, njihovo širenje je neizmjerivo".[180]

Takav svijet jedinstvenih partikularija je *kosmoi* prije nego *kozmos* u smislu da su konstruktori poretka brojni, a totalitetom ne dominira bilo koja stvar. Ne postoji „Bog" u ovom pluriverzumu. Radije, poredak je nova harmonija koja je postignuta u kontingentnim odnosima između „bezbroj stvari i događaja (*wanwu* 萬 物 ili *wanyou* 萬 有)," s najbližom stvari božanskom biću duhovnošću koja je postignuta kroz napredovanje zajednice koja živi inspirativne živote. Bez postojanja pretpostavljenog „Jednog koje je iza mnoštva" kao vrhovnog izvora značenja, ne postoji jednobrazno ustrojeni svijet, ne postoji „*uni-verzum*", već jedino aktualna razvijajuća harmonija koja je izražena kao kvalitet života koji su postigli uporni, sustvaralački pojedinci.

U ovome svijetu u kojemu su stvari konstituirane kroz njihove uvjetujuće odnose, umjesto postajanja iz jednog izvora, značenje je situacijsko. Značenje izrasta *in situ* kroz oplemenjivanje produbljujućih odnosa koje smo nazvali „umješnošću kontekstualiziranja" (*ars contextualis*)". Ova kolateralna, racionalna priroda osobnog i kozmičkog stvaralaštva – zbilja, „su-stvaralaštva" – jeste ono na što Hellmut Wilhelm iznosi primjedbu kada primjećuje da je „podjela stvaralačkog procesa na dva aspekta zamisao koja se često pronalazi u ranim kineskim radovima".[181]

Wilhelmov uvid je nastao na temelju *Anala* u njegovim opisima kako se stvaramo kao osobe:

> „Autoritativne osobe utemeljuju druge u traganju da utemelje sebe, a promoviraju druge u nastojanju da promoviraju sebe".[182]

Kada kažemo da autoritativne osobe „cijene" druge, dopuštamo da one shvataju veličinu i kompleksnost drugog ljudskog bića, te da se u takovrsnom činjenju oni bore da udovolje potrebama jednog od svojih drugova. Međutim, postoji jedan drugi važni smisao „cijene" koji treba-

180 *Zhongyong* 26.
181 Wilhelm (1977.), str. 37.
182 *Analects* 6.30.

mo registrirati. U postizanju ove vrste brižne intimnosti, obje osobe u ovom odnosu posve doslovno „cijene" jedna drugu u smislu da oni nastaju iz koristi značenja iz njihovog sadržajnog odnosa, te u takovrsnom činjenju čine jedno drugo vrijednim ljudskim bićem. Prisni i snažni odnosi su izvor napretka u svijetu, obogaćenja obitelji, zajednice i kozmosa. Stoga je vokabular osobne realizacije u konfucijanskoj filozofiji opisan u jeziku protezanja: „osobna izvrsnost (*de* 德)," primjerice, iznova se definira paronomastički kao "postizanje (*de* 得)," "duhovnost (*shen* 神)" je "rastezanje i protezanje (*shen* 伸)," "postajanje čovjekom (*ren* 人)" je "postajanje racionalno virtuoznim (*ren* 仁)," i td. Zbilja, kozmos je veći i bolji jer suvremena susretanja sa Konfucijem nastavljaju proizvoditi značajne ljude.

U takvom kozmosu, ustroj svijeta je uvijek lokalni i analoški: on započinje ovdje i ide tamo u potrazi za primjerenom zajedničkom racionalnošću. Ovo je ono što Konfucije kani kada kaže: „Proučavam ono što je pri ruci, a težim onom što je vrlo visoko"[183] i „dovođenje u uzajamni odnos našeg ponašanja sa onima uz nas može se kazati da je metod postajanja autoritativnom osobom".[184] Međutim, svi su odnosi jednako produktivni. U ovoj konfucijanskoj tradiciji u kojoj značenja izrastaju u kvalitetno sve snažnijim odnosima, mi posve doslovno „pravimo" prijatelje. Prijateljstvo je odnos koji se konstituira kroz karakter dvije uključene osobe, gdje je kontinuitet zbiljski sadržajnog prijateljstva stvar blistavog razotkrivanja u kojemu dvije osobe „mijenjaju umove jedna druge" u najkonkretnijem transformativnom smislu ovog izraza. Značajno, zazbiljavanje ovog vitalnog odnosa nije nauštrb njihove osobne jedinstvenosti i integriteta, već je zbilja njegova posljedica. Integritet označava oba trajna partikulariteta svakog prijatelja i „postajanje jednim zajedno" koje je i suština zbiljskog prijateljstva i izvor kozmičkog značenja. Ovo je razumijevanje relacionosti kao suštinske, konstitutivne i produktivne u „estetskom poretku" u smislu da bilo koje estetsko postignuće teži prema potpunom raskrivanju pojedinačnih detalja u posvemašnjem postignutom nastojanju – „povezivanju" samog prijateljstva.

Ljudi su često zbunjeni s onim što Konfucije misli kada kaže „nemoj se sprijateljivati s bilo kim ko nije jednak tebi".[185] Smisao onog što iznosi ovdje jeste da kroz uniformiranje samooplemenjivanja imamo pri-

183 *Analects* 14.35.
184 *Analects* 6.30.
185 *Analects* 9.25.

liku da se razvijamo iz nerazvijenog do istaknute (*daren* 大人) i efikasne osobe (*shanren* 善人). Ovaj se proces samooplemenjivanja provodi kroz razvijanje plodnih odnosa unutar svakodnevnih uloga obitelji i zajednice. Takovrsan razvitak započinje ovdje i ide tamo: on je „samonastajanje kako bi mogao postati sa drugima".[186] Međutim, odnosi sa drugim ljudima nisu uvijek benigni. Zbilja, oni mogu biti izvor rasta ili smanjivanja – oni vas mogu učiniti većim ili manjim:

> „Imanje tri vrste prijatelja bit će izvor osobnog rasta; imanje tri druge vrste „prijatelja" bit će izvor osobnog smanjivanja. Mi se poboljšavamo kroz prijatelje koji su iskreni, koji se drže svoje riječi (*xin* 信) i koji su široko obrazovani; mi ćemo biti povrijeđeni od strane „prijatelja" koji se ulaguju, koji simuliraju udovoljenje i koji neiskreno kazuju".[187]

U kontrastu između „malih osoba (*xiaoren* 小人)" i "uzoritih osoba (*junzi* 君子)" koji je doveden u oštar fokus kroz brojna ukazivanja na njega u *Analima*, male osobe nisu samo socijalno i moralno retardirani pojedinci, već su po svojemu sebičnom ponašanju oni jednako tako trajni izvor dezintegracije zajednice. U usporedbi, u najvećem broju odjeljaka koji opisuju proces postajanja prijatelja, tekst opetovano vapi za „održavanjem datih riječi (*xin* 信)" kao aktivnošću iz koje se razvijaju vrijedna prijateljstva. Dobri se prijatelji „prave" kroz efikasnu komunikaciju.[188] Ne smije biti iznenađujuće da se karakter za konfucijanske mudrace, *sheng* 聖, sastoji od karaktera za „uho (*er* 耳)" i "usta (*kou* 口)," sugerirajući da su članovi ovog najvišeg poretka ljudskih bića u njihovom slušanju i kazivanju virtuozni razgovaratelji.[189]

Ovo je ta središnjost komunikacije koja nas vraća „paranomaziji" kao temelju značenja. Nakon svega, treba da postavimo pitanje: što je precizno odnos? Što je zbiljski „sadržaj" osobnih odnosa te kako sami odnosi proizvode značenja? Primarno glagolsko značenje „odnositi se" je „recitirati, vježbati, kazivati, dati podrobni prikaz situacije ili niza događaja". Želim da sugeriram da takovrsna „odnošenja" nisu samo dis-

186 *Analects* 12.1.
187 *Analects* 16.4.
188 Vidjeti Hall i Ames (1998.), str. 254-69 za potpuniju raspravu o konfucijanskom prijateljstvu.
189 Na nedavno otkrivenim tekstovima na bambusovom papiru često pronalazimo skraćenu verziju karaktera za mudraca koja je sastavljeno isključivo od ova dva elementa.

kurzivna, već jednako tako i konstitutivna. Započinjući od cjelokupnog iskustva, mi smo nerazmrsivo ugrađeni u obrazac odnosa. Naši početni odnosi potom se razvijaju po vrijednosti kroz različite načine povezujućeg diskursa: jezik, muziku, ritualno ponašanje, tijelo, hranu, itd. Pojedinci se konstituiraju kao istaknute osobe kroz šireće obrasce popuštanja koji ih lociraju u komunicirajuću zajednicu, a sama zajednica nastaje kroz efikasna „odnošenja" i konsocijaciju svojih članova. Postoji vitalna razlika između pojedinaca „koji posjeduju" odnose i osoba koje zadobivaju svoju individualnost kroz oplemenjivanje zajedničkih odnosa koji ih tvore. Udruženo življenje i osobna suradnja koji takav pojedinac nameće ne dovodi suprotne ljude zajedno u odnos, već radije čini sve više produktivnim ono što je već temeljno povezano.

Konfucije je sam vrlo svjestan „ontologije" jezika – snage ovog jezika (*ming* 名) kako bi raspolagao (*ming* 命) ovim svijetom u nastajanju. Poznavati svijet znači shvatiti ga u smislu „njegovog činjenja zbiljskim". Konfucije upravo ovo iznosi kada objašnjava svojemu štićeniku Zilu[190] što misli pod središnjim konfucijanskim pravilom, *zhengming* 正名:

> "Kamo da gospodar Wey da upravi administraciju svoje države po tebi i što bi bio prvi tvoj prioritet?" – upitao je Zilu.
>
> "Bez imalo dvojbe to bi bilo da osigura da se imena koriste ispravno (*zhengming*)" – odgovorio je Učitelj.
>
> "Da li bi ti bio tako nepraktičan? – odgovorio je Zilu. "Što inače znači ispravno upotrebljavati imena?"
>
> "Kako možeš biti tako ograničen duhom!"- odgovorio je Konfucije. "Uzorita osoba će razlikovati stvari koje ne razumije. Kada se imena ne upotrebljavaju ispravno, jezik neće biti

190 Zilu je bio jedan od Konfucijevih najpoznatijih i najomiljenijih štićenika. Bio je hrabra i poduzetna osoba, kojega je Konfucije katkad korio da je odveć poduzetna i neobuzdana. Kada je pitao Konfucija da li je hrabrost zbilja najviša vrlina, Konfucije je pokušao da ga zauzda kroz odgovor da osoba koja posjeduje hrabrost bez osjećaja za prikladnost bit će izazivač nereda, a manja osoba bit će lopov. Konfucijeva osjećanja za Zilua su bila pomiješana. S jedne strane, stalno je kritikovao Ziluovu nepromišljenost i neodmjerenost te nestrpljivost s njegovom prividnom nazainteresiranošću za proučavanje knjiga. S druge, Konfucije je cijenio Ziluovu nepokolebljivu lojalnost i izravnost – nikada nije kasnio u ispunjavanju svojih obveza. Međutim, bivajući dugo vremena blizu Konfucija, Zilu sa svojim vojničkim temperamentom nije prihvatao kritiku bez uzvraćanja. U nekoliko prigoda, napose prema apokrifnoj literaturi, Zilu izaziva Konfucijevo prosuđivanje u povezivanju sa političkim figurama upitnog karaktera i nemoralna vladanja – ženom vojvode Linga iz Wija, na primjer, gdje je Konfucije ostavljen da se sam brani. Na kraju dana, ogromna privrženost za neobuzdanog Zilua teče tekstom.

korišten efikasno; kada se jezik ne koristi efikasno, stvari neće biti uređene; kada stvari nisu uređene, pravilno pridržavanje rituala i sviranje muzike neće cvasti; kada pravilno pridržavanje rituala i sviranje muzike ne cvata, primjena zakona i kazni neće imati na važnosti; kada primjena zakona i kazni nema na važnosti, ljudi neće znati što da rade sa sobom. Otuda, kada uzorita osoba daje ime nečemu, ono jamačno može biti izgovoreno i kada je izgovoreno može se djelovati po njemu. Ne postoji ništa nepromišljeno u stajalištu uzorite osobe u pogledu onog što je kazano".[191]

Zhengming je konvencionalno i zbilja na žalost prevođen kao „ispravljanje imena". Zapravo, za Konfucija, ispravan diskurs nije tek korištenje jezika sukladno prihvaćenim određenim definicijama, već je, jednostavno postavljeno, sredstvo koje proizvodi odgovarajuće odnose. *Zhengming* kako je ovdje objašnjeno zapravo bi se trebao shvatiti kao paronomazija – kao aktualna potraga za asocijacijama koje će konačno konstituirati nužno produktivne odnose dobro uspješne zajednice. Paronomazija je redefiniranje naših pojmova razumijevanja, objašnjenja i izvođenja kroz semantičke i fonetske asocijacije u sadašnjem ponovnom opunomoćivanju našeg svijeta.

Konfucije nastoji da istakne nekoliko pitanja u ovom odjeljku koji je citiran iznad koja u stanovitoj mjeri zbunjuju naš zdrav razbor. Slijedeći Aristotela, mi težimo da uvažavamo temeljne distinkcije između „proizvoditi (*poietin*)" i „djelovati (*prattein*)", te između eficijentnog uzroka ili posrednika (*kinoun*) koji inicira promjenu, te materijalnog, formalno i finalnog uzroka koji definira rezultat promjene.

Konfucije s druge strane ne započinje iz takovrsnih pretpostavki o odjelitoj uzročnosti i produktivnoj aktivnosti. Umjesto toga, on započinje situaciono iz cjelokupnosti iskustva, te iz premise da mi sebe artikuliramo u našim odnosima kao osobe i da gradimo karakter kroz ono što govorimo i činimo u našem udruženom življenju. Uzimajući to korak dalje, mi smo ni manje ni više doli sadašnji i sedimentirajući agregat ovih različitih stupnjeva iskustva; ono što kažemo i čujemo, ono što naša lica izražavaju i kako to dotiče druge, kako naša formalna ponašanja komuniciraju i što ona pospješuju, što naš tjelesni jezik i jezik gesta pokazuju i kako se oni interpretiraju, što naši glasovi i pjesme prenose i kako su

191 *Analects* 13.3.

drugi potaknuti da odgovore na njih. Kao takvi, mi smo organizmi koji u našim činjenjima i nečinjenjima izranjamo diskurzivno iz ovih izvedbi nas samih u zajednici.

Način da možda unesemo ovaj konfucijanski senzibilitet u tješnji fokus jeste da se pozovemo na kozmološku distinkciju koju je izveo suvremeni sinolog, Pang Pu. Pang Pu u objašnjavanju „rađanja, života i rasta“ (*sheng* 生)” kozmosa čini krucijalnu distinkciju između “*paisheng* 派生 ” u smislu jedne stvari koja porađa neovisno postojeće, poput kokoši koja nosi jaje te “*huasheng* 化 生 ” kao stvari koja se transformira u nešto drugo, kao što ljeto postaje jesen. Kada primijenimo ovu distinkciju na rođenje, život i rast osoba koje su u relaciji u zajednici, takve osobe se diskurzivno artikuliraju i transformiraju kao kontinuirajući obrazac odnosa unutar raznovrsne zajednice. U ovom procesu *creatio in situ*, ne postoji proizvod koji je neovisan od proizvoditelja. Diskurs je jednostavno izvan iznutra. Kozmološki ne postoji praotac koja je neovisan od potomstva, već se radije razmnožava i živi u potomcima. Analogno, u zajednici ne postoji govornik koji je neovisan od govora, već je radije življenje govornika u govoru.

Potom, u ovom konfucijanskom modelu konstitutivnih odnosa, mi nismo pojedinci koji se udružuju u zajednicu, već radije zbog toga što se efikasno udružujemo u zajednicu postajemo istaknuti kao osobe; ne posjedujemo umove i otuda govorimo jedan s drugim, međutim, zato što govorimo efikasno jedan s drugim postajemo jednakog mišljenja; nemamo srca i stoga smo nedvosmisleni jedan s drugim, međutim, zbog toga što osjećamo efikasno nedvosmislenost jedan s drugim postajemo vrlo srdačni kao zajednica.[192] Zbilja, paronomazija – definiranje svijeta kroz udruženo življenje – je konfucijanski način izrađivanja značenja u komunicirajućoj zajednici.

192 The *Analects* 2.3 sadržava jezgru ove konfucijanske filozofije kao stid ili „lice“ kulture:

Učitelj je rekao: „Vodi ljude s administrativnim nalozima (*zheng* 政) i održavaj ih uredno kaznenim pravom (*xing* 刑) i oni će izbjeći kazne, ali će biti bez osjećaja i stida. Vodi ih izvršnošću (*de* 德) i tjeraj ih da uredno i dolično održavaju ritual (*li* 禮) i oni će razviti osjećaj stida i, štoviše, dovest će sebe do reda.”

Bibliografija i navedena djela

Ames, Roger T. i Henry Rosemont, Jr. (1998.). *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*. New York: Ballantine.

Girardot, Norman J. (1983..). *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (Hun-tun)*. Berkeley: University of California Press.

Graham, Angus C. (1989.). *Disputers of the Tao*. Chicago: Open Court.

------ (prev.) (1981.). *Chuang-tzu: The Inner Chapters*. London: George Allen & Unwin.

Granet, Marcel (1934.). *La pensee chinoise*. Paris: Editions Albin Michel.

Hall, David L., i Roger T. Ames (1998.). *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*. Albany: State University of New York Press.

Hansen, Chad (1992.). *A Daoist Theory of Chinese Thought*. Oxford: Oxford University Press.

Karlgren, Bernhard (1957.). *Grammata Serica Recensa. Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 29.

Needham, Joseph (1956.). *Science and Civilisation* Vol. II, Cambridge: Cambridge University Press.

Pulleyblank, Edwin G. (1995.). *Outline of Classical Chinese Grammar*. Vancouver: UBC Press.

Sima Qian 司馬遷(1959). *Shiji* 史記 (Zabilješke velikog historičara). Beijing: Zhonghua shuju.

Sivin, Nathan (1995.). *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China: Researches and Reflections* (Aldershot, HANTS: Variorum, 1995.).

Tang Junyi 唐 君 毅 (1988.). "Zhongguo zhexuezhong ziranyuzhouguan zhi tezhi 中 國 哲 學 中 自 然 宇 宙 觀 之特 質 (Specifična obilježja prirodne kozmologije u kineskoj filozofiji)." *Zhongxi zhexue sixiang zhi bijiao lunwenji* 中 西 哲 學 思 想 之 比 較 論 文 集 (Sabrani eseji o usporedbi između kineske i zapadnjačke filozofske misli). Taipei: Xuesheng shuju.

Tiles, Mary (1992.). "Images of Reason in Western Culture." *Alternative Rationalities*. Edited by Eliot Deutsch. Honolulu: Society for Asian and Comparative Philosophy.

------ (n.d.) "Idols of the Market Place—Knowledge and Language." Neobjavljeni rukopis.

Watson, Burton (prev.) (1968.). *The Complete Works of Chuang Tzu*. New York: Columbia University Press.

Whitehead, A.N. (1933.). *Adventures of Ideas*. New York: Macmillan.

Wilhelm, Hellmut (1977.). *Heaven, Earth, and Man in the Book of Changes*. Seattle: University of Washington Press.

Xiong Shili 熊十力(1977.). *Mingxinpian* 明心篇. Taibei: Xuesheng shuju.

Zhang Dongsun 張東蓀 (1995.). *Zhishi yu wenhua: Zhang Dongsun wenhua lunzhu jiyao* 知識與文化：張東蓀文化論著輯要.Edited by Zhang Yaonan 張耀南. Beijing: Zhongguo guangbo dianshi chubanshe.

Takahiro NAKAJIMA[193]

KINESKI OKRET U FILOZOFIJI

193 Naslov izvornika: Takahiro Nakajima, "Pragmatism and Modern Chinese Philosophy: The 'genetic method' of John Dewey and Hu Shi" u: *The Chinese Turn in Philosophy*, UTCP (The University of Tokyo Center for Philosophy), 2007., str. 67- 82.



Pragmatizam i moderna kineska filozofija: „Genetski metod“ Johna Dewey-a i Hu Shi-ja

Sažetak

Tekst je izvorno održan kao predavanje na jednom workshop-u, dok modificirana verzija također predstavlja predavanje održano na UTCP-ovom internacionalnom simpoziju u Tokyju 2003. godine. Uz to, uključen je u „Kineskom okretu u filozofiji“ (UTCP, 2007.), u kojemu se jednako tako problematizira ovaj proces crtanja granica, ponovne procjene i činjenja filozofije otvorenom za *drugo* kroz pronalaženje pluralnosti u filozofiji. Otuda, sukladno autoru, ovo znači da filozofija ne može biti reducirana na jedan izvorni filozofski žanr dok, istodobno, pluralnost u filozofiji jeste uvjet mogućnosti i nemogućnosti filozofije i ovdje zbilja ne možemo govoriti o koegzistenciji ili usporedbi dok ne dosegnemo ovo mjesto. U protivnom, imamo filozofiju i njezino *drugo* (predstavljeno kao ne-filozofija, a-filozofija, ili pred-filozofija). Stoviše, kineska filozofija je alternativa bivanju drugim filozofije, napose europske filozofije, iako ovaj pojam ne posjeduje koherentan entitet i ovdje leži dodatna problematika legitimnosti, naslijeđa i jezika. Jer, ne-europske filozofije poput kineske, indijske i američke filozofije su često smatrane neodgovarajućom filozofijom, pred-filozofijom ili ne-filozofijom, dok su koreanske, vijetnamske i japanske filozofije bile predmetom čak i goreg prezira (one su definirane tek kao *misao*). Dakle, kroz istodobnu dekonstrukciju kineske i suvremene europske filozofije, Nakajima je duboko uvjeren da će se one zajedno reflektirati i transformirati.

1. Hu Shi: „genetički metod“ kao „historijski stav“

Hu Shi (胡适 1891-1962.) bio je tijekom čitavog svojeg života pod jakim utjecajem pragmatizma Johna Deveya. “Genetički metod” potonjeg je bio taj koji je naročito odredio Hu Shijevu metodologiju – metodologiju koja je primijenjena u njegovom djelu *Outline of the History of*

Chinese Philosophy ("Kratak pregled historije kineske filozofije") (Svezak 1) [skraćeno OHCP], a koja je objavljena 1919. Međutim, Hu Shijevo shvatanje je bilo unekoliko različito od onog Deweyovog. U Huovom članku „On pragmatism" („O pragmatizmu"), koji se pojavio dva mjeseca nakon OHCP-a, on je kazao sljedeće:

> „Iako je ideja evolucije, još od Darwina, izvršila utjecaj na sve vrste znanosti, filozofija je bila najkonzervativnija. U ovih 60 godina, ideja 'evolucije' u filozofskom smislu ostala je hegelijanskom, što je različito od darwinijanske koncepcije iznesene u djelu *O porijeklu vrsta*. Međutim, barem su filozofi pragmatizma bili ti koji su započeli da apliciraju Darwinovu ideju evolucije na filozofiju. Oni su je koristili u svakom području: kritici filozofskih problema; raspravi o istini; istraživanju o moralnosti. Kao rezultat ove primjene ideje evolucije na filozofiju, nastao je 'historijski stav' (tj. genetički metod). Što je historijski stav? Ništa drugo doli razmatranje o tome kako stvari nastaju, kako se predstavljaju i kako su se promijenile da bi postale onim što su sada".[194]

Za Hu Shija, koji je odbacio japanski prijevod pragmatizma kao „praktičnog (实际主义) [koji je bio valjan samo za mišljenje Williama Jamesa] u korist „eksperimentalnog (实验主义)", „historijskog metoda" [prijevod „genetičkog metoda"], koji je bio važan elemenat iskustva u onoj mjeri u kojoj se razmatra geneza kao nastajanje i transformiranje stvari.[195]

Ovo razumijevanje Hu Shijevog pragmatizma nije pogrešno, barem što se tiče inkliniranja mišljenju Johna Deweya. Za Deweya, „genetički metod" je bio neizbježni aspekt pragmatizma.

2. Dewey: „genetički metod" kao otkrivajući „proces"

John Dewey je rođen 1859. godine, u godini kada je objavljeno Darwinovo djelo *O porijeklu vrsta*. Pedeset godina kasnije, Dewey je održao konferenciju kako bi obilježio objavljivanje Darwinovog velikog djela i kazao je sljedeće:

> „Utjecaj Darwina na filozofiju počiva na njegovom osvajanju fenomena života za princip tranzicije, te time pravu građanstva

194 Hu Shi, „On pragmatism" u: *Collections of Hu Shi: Philosophy and Culture*, str. 5-6.
195 Ibid.

nove logike za primjenu na um, moral i život. Kada je rekao o vrstama ono što je Galilej kazao za zemlju, *e pur se mouve*, on je emancipirao, jednom za svagda, genetičke i eksperimentalne ideale kao organon za postavljanje pitanja i traženje objašnjenja".[196]

Dewey je smatrao darwinizam kao kritiku prošle filozofije koja je shvatala svijet u svjetlu jake povezanosti između *arche* i *telos*-a; darwinizam nam je omogućio da razmatramo konkretne i akcidentalne tranzicije koje se ne mogu reducirati na kauzalnost koja je određena uzrokom i posljedicom. Sam naslov *O porijeklu vrsta* kazivao je o takovrsnoj inverziji. Vrste [*eidos* na grčkom] smatrane su „ustaljenim oblikom i konačnim uzrokom" ili „antecedentom" iz kojeg je „posljedica" „izvedena", ili teleološki „izvedena dedukcijom" (logičkim zaključivanjem).[197] Međutim, Darwin kroz istraživanje njezinog „porijekla", dekonstruira koncept vrsta i spašava filozofiju od determinizma. Bilo je nužno da traga za novim historicitetom, to jest, načinom postanka. U ovom pogledu, Darwinovo djelo *O porijeklu vrsta* bila je revolucionarna knjiga koja nam je dopustila da razmišljamo o drugim lozama postajanja kroz dekonstrukciju koncepta vrsta.

Otuda, „genetički metod" je način traganja za historicitetom koji je drukčiji od ustaljenog kauzaliteta. Dewey je potom primijenio ovaj metod na područje morala. Moral se ne bi smio temeljiti na transcendentnim principima, već bi se radije trebali pronaći specifični uvjeti postanka.[198] Odvojito od ove ustaljene kauzalnosti, ova nova logika bi onda mogla biti u stanju da uvede „odgovornost" u intelektualni život.[199]

U svojemu članku „The Evolutionary Method as applied to Morality" („Metod evolucije kako je primijenjen na moral") (1902.), Dewey je kazao sljedeće:

> „Jednostavna činjenica ovog slučaja jeste ta da genetički metod, bilo da je korišten u eksperimentalnim ili historijskim znanostima, ne „izvodi", niti „deducira" posljedicu iz prednjaka, u smislu njegovog rješavanja, ili pretapanja u ono što je ranije prošlo".[200]

196 John Dewey, „The Influence of Darwinism on Philosophy" u: *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought*, str. 8-9.

197 Ibid., str. 6.

198 Ibid., str. 17.

199 Ibid.

200 John Dewey, „The Evolutionary Method as applied to Morality" u: *Essay on Logical Theory 1902-1903*:, str. 10.

Važno je da „genetički metod“ ne „'izvodi', niti 'deducira' posljedicu iz prednjaka“, već da shvata proces postanka i njegove uvjete u njegovoj konkretnosti.[201] Dewey je nastavio:

> „Greška pretpostavlja da raniji podatak posjeduje neku vrstu ustaljenosti i svoje vlastite konačnosti. Čak i oni koji tvrde najpozitivnije da je uzrok jednostavna stvar prednjaka i posljedica, još uvijek su privrženi tome da kazuju kako je prednjak pružio pečat značenju i zbiljnosti posljedice... Zbilja, sveukupni značaj eksperimentalnog metoda jeste taj da se pozornost smješta bilo na prednjaka ili posljedicu jednostavno zbog zanimanja za proces. Prednjak je vrijedan, jer definira jedan pojam procesa postajanja, a posljedica zbog toga što definira drugi pojam. Oba su strogo subordinirana procesu kojemu daju pojmove, granice“.[202]

Za Deweya, „proces“ je zadobio prvenstvo nad prednjakom i posljedicom. Prednjak i posljedica nisu bili strogo regulativni, i nadalje se kaže da će biti „neshvatljivi“[203], ili „apsolutno nepoznati“[204].

Međutim, čini se da Deweyov „genetički metod“ još uvijek ostaje neodređen. Kako bismo bili sigurni, on naglašava proces postajanja, međutim, sve dok pretpostavlja „prednjake“ i „posljedice“ za konstituiranje postajanja stvari, kako se neka vrsta teleologije ne ušulja u to? Dewey je kazao: „Imamo temeljitije i adekvatnije iskustvo o prednjacima, H i O, i o posljedici, vodi, u saznavanju kako je voda nastala“.[205] Međutim,

201 Genetički metod, kada se upotrebljava u historijskoj znanosti, opisan je ispod:

"Historija, kako je promatrana sa evolucijskog stajališta, nije puka zbirka događaja, niti izvanjskih promjena koji nešto fiksiraju (bilo duhovnih ili fizičkih) onog što je prošlo, već je ona proces koji nam otkriva uvjete pod kojima su nastale moralne prakse i ideje". ("The Influence of Darwinism on Philosophy", str. 9)

Ili iznova, kada je korištena u eksperimentalnoj znanosti, ona funkcionira kako slijedi:

"Ono što eksperimentiranje čini jeste to da nam omogućava da gledamo u vodu u proces nastajanja. Kroz proizvođenje vode izdvajamo precizne i jedinstvene uvjete koji se moraju ispuniti da bi se voda mogla predočiti kao iskustvena činjenica. Ukoliko je ovo tipičan slučaj, onda eksperimentalna metoda ima pravo da bude rangirana kao genetički metod; ona se zanima za način ili proces kroz koji bilo što ulazi u iskustveno postojanje". (ibid., str. 5).

202 „The Evolutionary Method as Applied to Moralty“, str. 11.

203 Ibid.

204 Ibid., str. 12.

205 Ibid., str. 16.

takvi prednjaci kao što su „H i O" i posljedica „voda" nisu „apsolutno nepoznati". Bez teleologije, možemo li odrediti „temeljitije i adekvatnije iskustvo"?

3. Da li je Hu Shi pogrešno shvatio Deweya?

Sumnja da teleologija ostaje neočišćena osnažena je tzv. pogrešnim čitanjem Deweyova učenika Hu Shija. Dvije godine nakon članka objavljenog 1919. godine o pragmatizmu a koji je spomenut iznad, Hu Shi je iznenađujuće ponovo izrekao pojam „historijski stav" za „prednjak-potomak metod" i ponovo je uveo pojam kauzalnosti u njegovom najstrožem smislu.

> „Deweyov filozofski metod može se generički nazvati „eksperimentalizmom". Ja ću ga opisati u njegova dva aspekta: kao historijski metod i kao eksperimentalni metod".

1. Historijski metod: predak-potomak metod

> „Dewey ne promatra neku instituciju ili teoriju izoliranom, već kao nešto između. To jest, na jednoj strani postoji njegov generički uzrok, a na drugoj posljedica. Drugim riječima, iznad je njegov predak, a ispod njegov potomak. Jednom kada čvrsto shvatimo ova dva zaključka, sredina nam neće izmaknuti".[206]

Vjerojatno zato što „prednjak" jednako tako znači „predak", a generički priziva umu slike nastajanja i nasljedovanja, Hu Shi striktno prevodi „genetički metod" kao put raskrivanja familijarne loze. Ovo se jasno kosi sa Deweyovim „kritičkim motiviranjem",[207] koje je odbacilo biološku genealogiju koja pada u zatvoren sustav.[208] Mogli bismo ispravno kazati

206 Hu Shi, „Professor John Dewey and China" u: *Collections of Hu Shi: Philosophy and Culture*, str. 51.
207 Ibid.
208 Dewey je kritikovao pojam zametka:
„U živim bićima, promjene se ne dešavaju kao što se dešavaju drugdje, na bilo koji način; ranije promjene su regulirane s obzirom na kasnije posljedice. Ova progresivna organizacija ne prestaje sve dok ne postigne konačni pojam, *telos*, potpuni, savršeni cilj. Ovaj konačni oblik vrši sa svoje strane mnoštvo funkcija, od kojih je najmanje vrijedna produkcija zametka poput onih iz koje potječe, zametka koji je u stanju da bude u istom krugu aktivnosti samopronalaženja. („The Influence of Darwinism on Philosophy", str. 4).

da je ovo Hu Shijevo „pogrešno čitanje" Deweyovog historijskog metoda.

Na primjer, Gu Hongliang tvrdi da postoji razlika u historijskom metodu između Hu Shija i Deweya. S jedne strane, Hu Shi zauzima izvanjsku neobičnu poziciju s obzirom na proces. S druge, Dewey zauzima unutarnju participatorsku poziciju. Stoga Hu Shi naginje ka esencijalizmu koji nikada nije izvršio utjecaj na sami proces.[209]

Međutim, ovo nije dostatno da se napravi razlika Hu Shijevog izvanjskog historijskog metoda od onog Deweyovog unutarnjeg, jer je sami Hu Shi također pažljivo vodio računa o „unutarnjem procesu". Njegova se temeljna metodologija također sastojala u konstituiranju njegove „Historije kineske filozofije". Štoviše, sam Dewey čini se da je bio svjestan opasnosti svog vlastitog „genetičkog metoda", koji je lahko mogao zapasti u historicizam.

4. Historičnost „postanka": Deweyova kritika „genetičkog metoda"

Prije raspravljanja Hu Shijevog „unutarnjeg procesa", pogledat ćemo odnos između „genetičkog metoda" i teleologije. Dewey je napisao sljedeće:

> „Filozofski kazujući, problem s kojim se suočavamo je onaj odnosa odjelitog i kontinuiranog. Oba su nepobitne činjenice, i uz to one se moraju sresti i pomiješati se u bilo koji ljudski saobraćaj koji izrasta preko stupnja brutalnog međusobnog dodira. Kako bi opravdali kontinuiranost, historičari su često pribjegavali pogrešno imenovanom „genetičkom metodu", gdje ne postoji izvorno postajanje, jer je sve razriješeno u onome što je prošlo ranije. Međutim, egipatska civilizacija i umjetnost nisu puka priprema za grčku, niti su grčka misao i umjetnost tek preuređene verzije civilizacija iz kojih su tako slobodno posuđivali. Svaka kultura posjeduje svoju vlastitu individualnost i obrazac koji povezuje dijelove zajedno.
>
> Usprkos tome, umjetnost druge kulture ulazi u stajališta koja određuju naše iskustvo, izvorni kontinuitet je postignut. Naše vlastito iskustvo ovim ne gubi svoju individualnost, već

209 Gu Hongliang, *Misreading of Pragmatism: Influence og Philosophy of Dewey on Modern Chinese Philosophy*, str. 125-28.

ono poprima i združuje elemente koji proširuju svoj značaj. Stvoreni su zajednica i kontinuitet, koji ne postoji fizički. Pokušaj da se ustanovi kontinuitet pomoću metoda koje rješavaju jedan niz događaja i niz institucija u one koji su mu prethodili u vremenu osuđen je da bude bezvrijedan. Jedino protezanje iskustva koje u sebe apsorbira vrijednosti iskustvenog, zbog životnih stajališta, koja su drukčija od onih koja rezultiraju iz našeg vlastitog ljudskog okruženja, pretapa učinak diskontinuiteta".[210]

Egipatska civilizacija i umjetnost nisu postojali zbog Grčke, a grčka civilizacija ne može biti reducirana na civilizacije koje su joj prethodile. Svaka od njih posjeduje svoju vlastitu individualnost. Međutim, one nisu trebale biti napuštene u svojemu diskontinuitetu. Kroz „ljudsko povezivanje" ljudi su stvorili kontinuitet kao „genetičko postajanje". Kako bi ustanovio ovaj kontinuitet u diskontinuitetima, Dewey je kazao da „genetički metod" *nije bio prikladan*, jer „on razrješava sve u onome što je već prošlo". On je upozorio na opasnost „genetičkog metoda" kojemu je jednom pribjegao.[211]Smatrao ga je precijenjenim kontinuitetom, te da prelazi preko akcidentalnog elementa susreta s drugom kulturom.

Međutim, da li je mogao izbjeći zapadanje u loši „genetički metod" na kraju? Kroz sanjanje o „izvornom nastajanju" kroz „protezanje iskustva", on je jamačno mogao uspjeti u otklanjanju pojma snažnog „prednjaka". Međutim, u isto vrijeme, u onoj mjeri u kojoj je nastavio da želi „kontinuitet" koji je sagrađen preko „diskontinuiteta" iz „ljudskog društva", čini se da je njegova pozicija zadržala „posljedicu", retrospektivno pronađen „proces" koji je upravljen prema ovoj „posljedici" kao *telos*-u.

Ova vrsta poteškoće ne bi trebala biti slučajna. Historičnost „postanka" nije povezana sa ideološkom tradicijom, niti „pukim sabiranjem događaja ili izvanjskih promjena". Ona je, kako Dewey kaže: „proces koji nam otkriva uvjete pod kojima su nastale moralne prakse i ideje". To jest, on se povlači sa plana „činjenice" i nastavlja „proces" kao plan okolnosti. Dakle, mogli bismo ovo reformulirati kao transcendentalnu historiju. Naravno, nije adekvatno izravno primijeniti husserlijanski problem

210 John Dewey, „Art as Experience" u: *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, svezak 10, str. 338.

211 Usp. Sidney Ratner, „Dewey's Contribution to Historical Theory" u: *Jonh Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, The Dial Press, 1950., str. 142-3.

na Deweya. Međutim, kao drugi pokušaj da se konstituira historičnost „postanka", Husserlov pokušaj, koji je rođen u istoj godini kao i Dewey, vrijedan je ukazivanja preko atlantskog oceana.

5. Historijska teleologija kod Deweyovog suvremenika, Husserla

Na kraju ovog *zigzag* toka svojeg fenomenološkog pokreta, Husserl se okrenuo problemu „genetičke fenomenologije", koja je imala za cilj da istraži historičnost „transcendentalne subjektivnosti" i naš svijet koji je su-konstituiran sa drugim transcendentalnim egoima. Međutim, njegova genetička historičnost nije bila ništa drugo doli historičnost ideja ili unutarnja historičnost, tako da je jedva mogao izmaknuti iz teleološkog stajališta. Rezultat je bio taj da je pronašao „europski koncept kao historijsku teleologiju beskonačnih ciljeva razuma".[212] Otuda je izjavio da je „europski 'svijet' rođen iz ideje razuma, to jest, iz duha filozofije",[213] dok je odlučno isključio drugog i druge kulture.

> „Dakle, filozofija i znanost će biti historijski trenutak kroz koji će se otkriti univerzalni razum, koji je „samonikao" u ljudskom rodu kao takav.
>
> Ovo bi mogao biti slučaj ukoliko bi se još uvijek nedovršeni trenutak [moderne filozofije] dokazao da je entelehija, koja je ispravno započela na putu čistog zazbiljavanja, ili ukoliko je razum zapravo postao manifestan, potpuno svjestan sebe u svojemu suštinskom obliku, to jest, obliku univerzalne filozofije koja se razvija kroz konzistentni apodiktički uvid i opskrbljuje svoje vlastite norme kroz apodiktički metod. Samo tada bi bilo moguće odlučiti o tome da li europske humanističke nauke nose unutar sebe apsolutnu ideju, prije nego da su tek empirijska antropološka vrsta poput „Kine" ili „Indije"; također, moglo bi se odlučiti da li spektakl europeiziranja svih drugih civilizacija posvjedočuje pravilo apsolutnog značenja, onog koje je prikladno smislu, umjesto historijskom nonsensu svijeta".[214]

212 Edmund Husserl, „Philosophy and the Crisis of European Humanity" u: *Appendixes of The Crisis of European Sciences and Transcedental Phenomenology*, str. 299.
213 Ibid.
214 Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, str. 15-16.

Husserl nije odustajao od potrebe da se odluči da li je „*telos* samonikao u europskim humanističkim naukama na začetku grčke filozofije", ili da li je „ovaj *telos*, onda, puka faktička, historijska obmana, akcidentalna stečevina tek jedna među brojnim drugim civilizacijama i historijama".[215] Međutim, Husserl nikada nije bio neodlučan. On je bez oklijevanja odabrao prvi zaključak. Kako bi podupro ovu odluku, on je pribjegao unutarnjoj i duhovnoj historiji europske filozofije koja je naslijeđena iz grčke filozofije.

> „Ovo nastojimo da razlučimo ne izvana, iz činjenica koje su puki izvanjski kauzalni niz, kao što je vremensko postajanje u koje smo sami nastali. Umjesto toga, ovo nastojimo razlučiti *iznutra*. Jedino na ovaj način možemo mi, koji ne samo da posjedujemo duhovno naslijeđe, već koji smo i postali onim što smo temeljito i ekskluzivno na historijsko-duhovni način, imati zadaću koja je najvlastitija naša. Mi ovo ne postižemo kroz kritiku nekog sadašnjeg ili pobijeđenog sustava, ili nekog znanstvenog, predznanstvenog *Welt-anschauung*-a (koji jednako tako može biti kineski, na koncu), već jedino kroz kritičko razumijevanje posvemašnjeg jedinstva historije – *naše* historije".[216]

Ipak, bilo bi nekorektno da ne istaknemo šansu bijega iz teleologije u husserlijanskom historicitetu, budući da je Husserl jasno bio svjestan historiciteta *Urfaktum*-a. *Urfaktum* je transcendentalna činjenica koja prethodi empirijskoj činjenici, ali u tome što je činjenica, ona jednako tako prethodi transcendentalnoj subjektivnosti. Ukratko, *Urfaktum* je po sebi apsolutna razlika između empirijskog i transcendentalnog, tako da ne bi mogla biti posve potrošena u teleološkoj historičnosti. Na primjer, grčka filozofija „nije bila samo puka priprema" za Europu. Možemo pronaći druge historije uspjeha i neuspjeha, čak između Europe i Kine.

Slično, može se kazati da Deweyova genetička historičnost „procesa" posjeduje dva lica. S jedne strane, Kada Dewey pretjerano naglašava „kontinuitet", „proces" postaje teleološki fiksiran. Međutim, s druge strane, kada čini da „prednjak" i „posljedica" ostaju „apsolutno nepoznati" a on je svjestan drugosti sadržaja, njegov koncept „procesa" ostaje otvoren za kontingenciju. Ukoliko su ova dva lica svojstvena u „genetičkom metodu", nenadani baštinik iz druge kulture može svjesno ili nesvjesno da je eksploatira za ponovno konstituiranje kineske civilizacije.

215 Ibid., 15,
216 Ibid., str. 70-71.

6. Hu Shi u stjecištu genealogija zapadnjačke filozofije i kineskog *Hanxue*

Hu Shi nije napisao knjigu o filozofiji, niti kinesku filozofiju. Za njega je bilo važnije da napiše „Historiju kineske filozofije“. U svojoj OHCP, Hu Shi je definirao ulogu historije filozofije u tri tačke. Prva je da objasni (线索) proces (ili porijeklo)“ mišljenja; druga je da pronađe uzrok razlike u mišljenju; a treća je da kritikuje misao.[217] Štoviše, on je opisao „(系统) genealogijsku“ sliku kineske filozofije kao svjetske filozofije.[218]

U to vrijeme u Kini koncepti procesa (porijekla) i genealogija su bili visoko vrednovani.[219] Na primjer, Cai Yuanbei, koji je bio rektor Sveučilišta u Pekingu, napisao je predgovor za OHCP, u kojemu je naglasio značaj genealogije nekoliko puta. Kazao je da su postojale dvije poteškoće u kompiliranju historije drevne kineske filozofije. Prva je bila poteškoća tekstualne kritike, a druga je bila u „kompiliranju genealogije“. Za prvu, bilo je nužno ovladati tradicionalnom kineskom znanošću koja se zove *Hanxue*; za drugu, moramo biti ovisni o zapadnjačkoj historiji filozofije. Dakle, kako bismo napisali historiju antičke kineske filozofije, trebali bismo sačuvati „naslijeđe“ *Hanxue*, i u isto vrijeme shvatiti genealoški sustav zapadnjačke historije filozofije. Hu Shi je bio zadovoljan sa ova dva uvjeta, kazao je Cai Yuanbei. On je bio podesna osoba da sastavi historiju antičke kineske filozofije.[220]

Međutim, Hu Shijeva „Historija kineske filozofije“ se odalečila od „genetičkog metoda“ i lahko je apsorbirana u teleologiju. U prikazivanju ovog „pogrešnog čitanja“ ili „pogrešnog razumijevanja“ Deweya, Zhang Rulun spominje „evolucionističku misao“. On kaže da je „Hu Shijevo historijsko stajalište zapravo utemeljeno na evolucionističkoj misli“;[221] „stricto sensu, Hu Shijevo evolucionističko stajalište je bilo zapravo historijsko stajalište bez ikakvog osjećaja za historiju“;[222] „Hu Shijevo

217 OHCP u: *Collections of Hu Shi: History of Chinese Philosophy*, svezak 1, str. 10.

218 Ibid., str. 11.

219 Feng Youlan, koji je bio takmac Hu Shiju i koji je objavio drugu *Historiju kineske filozofije*, također ih je smatrao značajnim.
Usp. Feng Youlan, Autobiography of Sansongtang“ u: *Complete Works of Sansongtang* [Feng Youlan], svezak 1, str. 199-209.

220 Cai Yuanbei, „Introduction to the History of Ancient Chinese Philosophy“ u: *Collections of Hu Shi: History of Chinese Philosophy*, svezak 1, str. 1.

221 Zhang Rulun, „Hu Shi and Dewey: Research in the Comparative History of Thought“ u: *Research of Modern Chinese Thought*, str. 358.

222 Ibid., str. 360.

historijsko stajalište i moderno zapadnjačko historijsko stajalište čijemu kritiziranju je Dewey bio privržen u biti su isti".[223] Ovaj je zaključak za nas odveć snažan da bismo shvatili razlog za razlaz Hu Shija od Deweya, ukoliko je zbilja postojao takav razlaz. Jasno je da je Hu Shi razumio značenje „genetičkog metoda" te da je želio da objedini dvije različite kulture. On je bio ubijeđen da bez deweyovog pragmatizma kao nove filozofije ne može postojati združivanje između zapadnjačke i kineske civilizacije te napose između zapadnjačke i filozofije i kineske *Hanxue* kao historije.[224]

Yu Yingshi naglašava „nasljednost *Hanxue*" kod Hu Shija. On tvrdi:

> „Hu Shi je volio pojam „historija". U ovom pogledu, njegov kineski background je jasno izložen. Prije nego što je prigrlio deweyov pragmatizam, njegova vlastita stajališta o znanosti i njegovo inkliniranje u mišljenju već su formirani".[225]

On nadalje tvrdi da Hu Shijevo shvatanje Deweyove filozofije nije bilo nedostatno, već da joj je pristupio iz kineskog backgrounda te da je shvatao na stupnju njezinog unutarnjeg duha, stajališta i metodologije.[226]

Ovo se čini prihvatljivim prikazom. Međutim, nije dostatno objašnjeno kako je Hu Shi shvatio temelj pragmatizma, niti iz kakve vrste „kineskog backgrounda" mu je pristupio. Nužno je da istražimo oblik udruživanja između Deweya i Hu Shija.

7. „Unutarnji proces" kao teleološka genealogija

U članku naslovljenom kao „The Process of Chinese Philosophy" („Proces kineske filozofije") (1921.), Hu Shi je jasno pravio razliku između „izvanjskog procesa" i „unutarnjeg procesa". Prvi proces je onaj u kome tokove mišljenja proizvode socio-političke situacije; a drugi je „neka vrsta metoda, filozofskog metoda, koji se zove logikom u stranim

223 Ibid., str. 365.

224 Usp. Hu Shi, „Philosophy of Dai Dongyuan" u: *Collections of Hu Shi: History of Chinese Philosophy*, svezak 2.

225 Yu Yingshi, „Hu Shi in the History of Modern Chinese Thought" u: *Analysis of Hu Shi*, ed. by Ouyang Zhesheng, Shehui Kexue Wenxiang Chubanshe, 2000., str. 107.

226 Ibid., str. 110.

zemljama".[227] On je nastavio kako bi dodao da „izvanjski proces nije ništa drugo doli promjena; međutim, unutarnji proces, čak ako se i mijenja, nikada ne napušta ustaljenu rutu".[228] Ova „ustaljena ruta" prolazi kroz dva pola ili dva izvora kineske filozofije, koji su revolucionarni Laozi i konzervativni Konfucije.[229] Za Hu Shija, filozofija nije nikada ni postojala prije Laozija i Konfucija.

> „Kineska filozofija nije dosegla „filozofiju" sve dok se Laozi i Konfucije nisu pojavili. Nije da nije bilo mišljenja prije Laozija, međutim, nije bilo genealoški sustavnog mišljenja".[230]

Hu Shi je definirao filozofiju kao takvu na temelju toga što je „(系统) genealoški" sustavno mišljenje. Misao Laozija je mogla postati filozofija u onoj mjeri u kojoj je bila svjesna genealogije mišljenja i sustavna. Ovo je razlog zbog kojeg bi se filozofija Laozija kao izvora kineske filozofije mogla nastaviti kroz „unutarnji proces" historije kineske filozofije. Drugim riječima, „filozofija" je u Kini smještena tako da bude ekvivalentna „historiji kineske filozofije".

Na kraju ovog članka, Hu Shi je ustvrdio:

> [Filozofska] mišljenje je ono koje prima prethodno i otvara put za slijeđenje. Ona posjeduje ustaljen proces, ona ne izmiče ovdje i tamo i daleko je od toga da je bez poretka".[231]

Drugim riječima, za Hu Shija, filozofska je misao ona koja uključuje genealoški sustavno mišljenje unutar same sebe. On je pretpostavio ideju historičnosti u svojoj definiciji filozofije. Ovo je razlog zašto je pozajmio ovu ideju historičnosti od Deweya i njegovog genetičkog metoda.

Trideset godina kasnije, tijekom decembra 1952., godine, Hu Shi je evocirao Deweyovu filozofiju kazavši:

> „Prirodno, postoje različite vrste misli: jednostavna, komplicirana, fantastična, nelogična i logična misao. Profesor Dewey je smatrao da je nastanak logične misli imao pet koraka. To je bio njegov veliki doprinos".[232]

227 Hu Shim, „The Process of Chinese Philosophy" u: *Collections of Hu Shi: History of Chinese Philosophy*, svezak 1, str. 520.
228 Ibid.
229 Ibid., 520-521.
230 Ibid., str. 520.
231 Ibid., str. 524.
232 Hu Shi, „Philosophy of Dewey" u: *Collections of Hu Shi: Philosophy and Culture*, str. 115.

Hu Shi je stoga ograničio Deweyovo postajanje na „postajanje logičke misli". On je nastavio:

„Prvi korak: izvor ili polazište misli. Misao ne pluta po zraku. Fantastična misao nije misao. Svaka istinita i logička misao jamačno ima porijeklo, pozadinu i polazište".[233]

I posljednji korak je bio sljedeći:

„Peti korak: cilj kraja misli. To je verifikacija... Na posljednjem mjestu verifikacije, možemo kazati da ova misao ima za rezultat rješavanje problema. Prema tome, pretpostavka postaje istina; imaginacija postaje dostatno korisno oruđe. Ovo je kraj misli".[234]

Put od nastanka logičke misli pa do kraja misli „genetičkog metoda" bio je ograničen na pronalaženje takovrsne „ustaljene rute" logičke misli.

8. Oslobađanje „genetičkog metoda" iznova

Međutim, ne možemo kriviti Hu Shija za „pogrešno čitanje" Deweya. Umjesto toga, može se kazati da je u biti razumio Deweyov duh i protegnuo ga na svoj vlastiti put prema teleološkoj historiji filozofije. Nedvojbeno je njegov put bio uveličavanje Deweyovog mišljenja. I, jednako tako ono je bilo izloženo kineskom backgroundu, koji nije bio povezan samo sa „nasljeđem *Hanxue*", već također i dubokom željom za „(统) nasljedstvo/sjedinjenje": „(正统) nasljednu legitimnost" i „(道统) slijeđenje Dao-a" kao idealnog nasljedstva ili tradicija na kojima počiva utemeljenje znanosti, politike i morala. Unatoč tomu, ne možemo zanemariti Hu Shijevu borbu protiv *Hunxue* i tradicionalne upotrebe „nasljeđa". Zapravo, on je pisao historiju kineske filozofije koja je znatno različita od *Hanxue* i „(道统)".

Na sreću ili ne, njegova „Historija kineske filozofije" kao historija logosa ili „unutarnjeg procesa" izravni je potomak teleološke zapadnjačke filozofije i kineske ideje o nasljeđu. Postoji duboka zakučatost ovdje koja je daleko ponad „pogrešnog razumijevanja". Moramo dodatno istražiti druge genealogije „Historije kineske filozofije" i načine njezinog

233 Ibid.
234 Ibid., str. 117-18.

konstituiranja koji su drukčiji od genealoškog ili teleološkog. Za ovo, bit će nužno da oslobodimo „genetički metod" ponad Hu Shijevog razumijevanja i Deweyovih prikraćenosti.

Literatura:

Hu Shi, *Collections of Hu Shi: History of Chinese Philosophy*, 2 sveska, ed. Jiang Yihua, Zhonghua Shuju, 1991.

------ *Chronicle Catalog of Works and Translations of Hu Shi*, ed. Ji Weilong, Anhui Jiaoyu Chubanshe, 1995.

------ *Hu Shi's Works*, 4 sveska, ed. Zhao Guohua. Huangshan Shushe Chuban, 1996.

------ *Selected Works of Hu Shi*, 16 svezaka, ed. Hu Ming, Guangming Ribao Chubanshe, 1998.

------ *Anthology of Hu Shi*, 7 svezaka, Renmin Wenxue Chubanshe, 1998.

------ *Critical Biography of Hu Shi*, ed. Geng Yunzhi, Shangai Guji Chubanshe, 1999.

------ *Analysis of Hu Shi*, ed. Ouyang Zhesheng, Shehui Kexue Wenxiang Chubanshe, 2000.

------ *Collections of Hu Shi: Philosophy and Culture*, ed. Jiang Yihua, Zhonghua Shuju, 2001.

------ *Diary of Hu Shi*, svezak 1-8, uredio Cao Boyan, Anhui Jiaoyu Chubanshe, 2001.

Hu Shim Hu Shi: *Collection of Polemics*, 3 sveska, ed. Geng Yunzhi, Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe, 1998.

Feng Youlan, *Complete Works of Sansongtang* [Feng Youlan], svezak 1, Henan Renmin Chubanshe, 1985.

Gu Hongliang, *Misreading of Pragmatism: Influence of Philosophy of Dewey in Modern Chinese Revolution*, HuadongShifan Daxue Chubanshe, 2000.

Zhang Rulun, „Hu Shi and Dewey: Reasearch in the Comparative History of Thought" u: *Research of Modern Chinese Thought*, Shangai Renmin Chubanshe, 2001.

John Dewey, *Experience and Nature*, the Open Court Publishing Company, 2. izd., 1929.

------ *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought*, Peter Smith, 1951.

------ *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924, vol. 2 / Essays on Logical Theory 1902-1903*, ed. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, 1976.

------ *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924 vol. 12 / Reconstruction in Philosophy and Essays 1920*, ed. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, 1988.
------ *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924 vol. 13 / Essays on Philosophy, Education and the Orient 1921-1922*, ed. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, 1988.
------ *The Later Works of John Dewey, 1925-1953 vol. 10 1934/ Art as Experience*, ed. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, 1989.
J. E. Tiles (ed.), *John Dewey: Critical assesssments; volume 4/ Nature, Knowledge and Naturalism*, Routledge, 1992.
Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, preveo David Carr, Northwestern University Press.

Maja Milčinski

Kineska filozofija i smrt

Daoizam i smrt

Sažetak

Ovaj tekst nastoji prikazati prihvaćanje smrti kao dijela života. Na neki način tradicija kultiviranog odnosa spram smrti u nekim azijskim tradicijama djeluje kao lijek te omogućuje pozitivan odnos spram života... U tome jest ili bi barem trebao biti cilj u suštini svih religija, filozofija i praktičnih znanosti, samo što se istočnoazijska mudrost prihvaća toga projekta - za razliku od europsko-američkog modela - "iznutra" u čovjekovom duhu, a ne polazeći od vanjskog svijeta u mjeri u kojoj je dostupan spoznavanju posredstvom ljudskih osjetila i odgovarajućeg manipuliranja.

> Kada se smrt bude približavala, bhakti će je prihvatiti sa smiješkom: "Počašćen sam da svi dolaze k meni, svi su dobrodošli".
>
> (Vivekānanda, *Bhakti Yoga*)[235]

> I jer mi je drag ovaj život, znam da će mi podjednako tako biti draga i smrt. Dijete zaplače kada ga majka otkloni od desne dojke, ali već se u narednom trenutku smiri na lijevoj.
>
> (Tagore, *Darovnice*)[236]

Očarani sugestivnim sjajnim mislima prosvijetljenih kakvi su bili Vivekānanda i Tagore, mnogi očekuju da će u religijama i filozofijama Azije dobiti onaj ključni odgovor koji bi razriješio njihovu dilemu mirenja sa životom i smrću, te bi im pokazao put iz opisanog, naizgled bezizlaznog mračnog škripca.

Jedan je od odgovora onaj koji je Meng Sun Yangu pružio Yang Zi.

235 Vivekānanda, S.: *Bhakti-Yoga*. Union des imprimeries. Flameries, 1937.
236 Tagore, R.: *Darovanjke*. Cankarjeva založba. Ljubljana, 1973, 91. spev, 107.

Meng Sun Yang upita Yang Zija: "Recimo, da se čovjek trudi oko postizanja besmrtnosti time, što će cijeniti svoj život i milostivo njegovati svoje tijelo. Valja li to pohvaliti?" Ovaj odvrati: "Prirodni zakoni ne dopuštaju besmrtnost." "Pa, recimo da netko želi produžiti trajanje svoga života, valja li to pohvaliti?" Ovaj odvrati: "Prirodni zakoni ne dopuštaju produženje života. Njegovanjem ne možemo sačuvati život. Ni tijelo ne možemo održati u dobrom stanju milostivom njegom. K tome, kakvog smisla uopće ima produžavati život? Sklonosti i otpori čuvstava ostaju nepromijenjeni od nekada sve do danas. Pouzdanost i nepouzdanost udova ostaju isti od nekada do današnjih dana. Radosti i tegobe svjetskoga zbivanja ostaju iste od davnine do danas. Promjene i mjene reda i mijenjanja ostaju iste od davnine do danas. Ako čovjek sve to odjednom začuje, vidi i okuša, u stotinu će mu godina do dodijalosti biti dovoljno. Kako bi gorko moralo tu biti produžavanje života!"[237]

Meng Sun Yang reče: "Ako su, dakle, prilike takve da je rana smrt bolja od dugoga života, tada je moguće postići i svoj cilj, ako se baciš na svoj mač ili skočiš u vodu ili vatru?"

Yang Zi odvrati: "Tako ipak ne! Ako si se od života već oprostio, valja ga smatrati nečim nevažnim, podnositi ga, promatrati svoje želje, te tako očekivati smrt. Kada se ova približi, valja i na nju gledati kao na nešto nevažno, prepustiti joj se, promatrati što će uslijediti, te se tako predati raspadanju. Oboje valja smatrati nevažnim, te se prepustiti stvarima. Zar su u ovako ili onako kratkom životu oklijevanje ili naglost uopće još potrebni?"

Čini se, ustvari da je pouka koju je Meng Sun Yang primio od učitelja Yanga sasvim po mjeri u egzistencijalni tjesnac skučenog Europejca: učitelj ponajprije odlučnom gestom raščišćava sa sanjarenjem o bilo kakvoj besmrtnosti, s iluzijom koju su u Europi i Americi izmišljali i biolozi. Po strani ostavimo tezu o besmrtnosti duše koja živi u nevjerojatno naivnoj usporedbi kao kakav nastavak zemaljskog Ega u predodžbama mnoštva vjernika. Učitelj Yang si ne dozvoljava biti impresioniran od svojeg klijenta, koji bi si rado priskrbio barem dug život neograničen nekim rokom. Tko bi mogao zamjeriti Meng Sun Yangu, kada je još Scho-

237 Lie Zi. U: *Klasiki daoizma*. Slovenska matica. Ljubljana, 1992, 573-574.

nhauer - opirući se na *Upanišade* - za sebe zamislio stotinu godina života.[238] Učitelj kvari Mengu radovanje visokoj starosti tvrdeći da tada ne valja više očekivati neke nove radosti od zemaljskog života. Kada bi se razgovor odvijao u naše vrijeme, argument protiv produžavanja života dobio bi svoje zagovornike i u medicini, koja svojim vrhunskim metodama u starih ljudi većinom postiže samo produžavanje umiranja, a ne života. Naposljetku učitelj niječe i samoubojstvo kao oslobođenje straha od umiranja, drugim riječima, od smrti (Lucretijev paradoks).

Ovaj Lie Zijev mudri pouk ostaje bez epiloga, naime s obzirom na to da li je Meng Sun Yang ovim terapeutskim savjetom bio zadovoljan ili da su njegove duhovne mogućnosti bile takve da su mogle asimilirati učiteljev nauk i uspjele stići do onog mjesta na kojem mu život a potom i smrt postaju "nevažnima" da ih može gotovo nedotaknuto opažati u njihovu djelovanju i prestajanju. Ponekad se Europejcima čini da bi se lakše mogli obogatiti u mudraca Azije negoli u pojedinih filozofskih duhovitih misli nekih - nerijetko kao outsidera ili heretika - mislilaca i mistika vlastite tradicije.

Što se događa kada mistički doživljaj prisvoji neka Crkva, te ga zamagli i prikrije mitološkim pripovijestima i obredima: čovjek napušta meditativnu dimenziju shvaćanja svijeta i svojeg mjesta u njemu, te je zamjenjuje - na kraju krajeva sterilnom - racionalno-logičko-diskurzivnom metodom koja je prokušano neučinkovita kada je riječ o čovjekovu mirenju s egzistencijalnim pitanjima i problemima.

Možemo se, dakako, upitati i u kolikom je opsegu u tom smislu uvjerljiva mudrost Lie Zija, Vivekānande i Tagorea mogla nadživjeti svakidašnje doživljavanje i vladanje ljudi u Kini i u Indiji.

Filozofski daoizam (*daojia*) temeljne je ideje crpio u Lao Zija, Zhuang Zija i Lie Zija, iako se od svojih početaka dalje razvijao u posve drugačijem pravcu. Stvaranjem sve opsežnijeg obreda, kao i time što se Lao Zi predstavljao kao bog i stvaratelj svijeta, u suštini je samo razrijedio, razvodnio i zamaglio dragocjenu filozofsku jezgru na koju se nadovezao. Bile su to metode gradnje nove *religijske* zajednice, sakupljanje mnoštva u manjoj mjeri diferenciranih vjernika.

U suštini je prvenstvena usmjerenost *religijskog* daoizma u traganju za tvari ("eliksirom"), kao i psihofizičkim metodama i praksama koje bi čovjeku mogle pomoći u nastojanjima za produžavanjem života, ako već

238 Schopenhauer, A.: *Aphorismen zur Lebensweisheit. Vom Unterschiede der Lebensalter.* Kröner, Stuttgart, 160-161.

ne i postizanjem besmrtnosti. To je mogao biti i vrlo učinkoviti mamac u proselitizmu. Traktata, koji su djelimice oživljavali i stara popularna vjerovanja i prakse još iz magijskog razvojnog razdoblja, u narednim se razdobljima sakupilo bitno veći broj nego što je bilo genijalnih temeljnih djela iz kojih su se crpili prvi podsticaji.

Sa stajališta traganja za odgovorima na temeljna čovjekova pitanja o značenju i svrsi života i smrti, čini nam se da bi u religijskom daoizmu u stanovitom smislu mogli vidjeti pendant europskoj znanosti i civilizaciji, te na svoj način i djelatnostima službene Crkve. Njihova obimna izvanjska djelatnost ostavlja, naime, vrlo malo onog dragocjenog sedimenta koji individuum može prosvijetliti u trenutku kada se suočava s prolaznošću.

Pakao kao upozorenje

Ako se još jednom uživimo u Lie Zijeve i Vivekānandine riječi, možemo vidjeti da nisu obremenjene vrednovanjima u trenutku kada govore o životu i smrti. Očigledno je ipak da takav mudri i stoički odnos prema čovjekovom postojanju kao sveopća ocjena, nije svojstvena Aziji, odnosno stanovnicima tih dijelova svijeta. Zasigurno ih - kao i Europejce – život, općenito uzevši, primamljuje, a smrt odbija, i ta primodrijalna preferencija povlači za sobom i sve logičke posljedice takve orijentacije, iako nam preostaje dojam da prionulost uz život u nekim filozofskim i religijskim usmjerenjima Azije nije tako grčevita i nema takve anksiozne konotacije kakve se osjećaju u europskoj orijentaciji. Kao da je i u Aziji ljudska zajednica osjetila potrebu za mobilizacijom nekih kočnica za protutežu egocentričnoj deformaciji prionulosti za život.

Takvu funkciju ima i predodžba pakla.[239] U tradicijama i religijama Azije slike su pakla vrlo različite. Na ovom nas mjestu zanima prije svega jedna od buddhističkih teorija o šest stupnjeva paklenskih muka (*Rokudō*) koje su istodobno i simbolički prikazane kategorije iluzornih oblika i frustracija svakidašnjeg života kojima se čovjek, podvrgnut Samsāri, krugu ponovljenih rođenja, u reinkarnacijama lako vraća. U užem značenju riječi, u slikama su pakla ujedinjene perfidno, sadistički zamišljene situacije koje zaslijepljenu osobu uništavaju sve do smrti i nakon nje, kada se iznova rađa i ponovo mora proći kroz takve i još strašnije muke.

239 Umehara T.: *La philosophie japonaise des enfers*. Ed. Méridiens Klincksieck. Paris, 1990, 59-71.

Memento Mori

Nešto slično onome što su u srednjevjekovnoj Europi predstavljale slike i freske, kao i razni traktati koji su trebali u narodu prizivati u svijest činjenicu da je čovjek smrtan, može se primijetiti i u nekim azijskim tradicijama, iako u ponešto drugačijem obliku i s drugačijom idejom u pozadini. U Japanu je čovjekovu nečistost i prizvanost smrti prispodobljavao niz slika u hramovima koje su pokazivale raspadanje čovjekova tijela od smrti do potpune dekompozicije u anorganske tvari. Te su slike zbog svoje odvratnosti u vjernicima nailazile na snažan odjek. Pod utjecajem takvih buddhističkih ideja u Japanu se razvila i tradicija u poeziji koja je na takvim primjerima ljudi u propadanju tijela i trupla, prikazivala ideju prolaznosti.

Psihosocijalne deformacije prisutne su i u suvremenom Japanu. Tetsuo Yamaori[240] žali se na činjenicu da se

> "ljudi žale tvrdeći da su duhovnici samo poduzetnici koji žude samo za čašću i dobitkom, dok njihovi nasljednici općenito uzevši razmišljaju samo o novcu i drugim svjetovnim koristima /.../. Sve su manje ljudi svjesni temeljnih ljudskih problema i toga, kako bi valjalo da čovjek živi i umre /.../. Govore kako su pogrebni obredi zamršeni i razmetljivi, ali i svi izvedeni prema istom kalupu. S ekonomskim su blagostanjem i hramovi i pogrebni zavodi u Japanu komercijalizirani /.../. Ljudi se žale na enormne cijene parcela za grobove i visoke troškove postupka za podjeljivanje posmrtnog buddhističkog imena /.../."

Zbog svih tih razloga u posljednje vrijeme opada broj zahtjeva za takvim obredima, iako ljudi još uvijek osjećaju potrebu za pogrebnim ceremonijalom. Zbog opisanih izopačenja u društvenim nazorima, obred ostaje još samo izvanjski okvir, te se autor pita da li na taj način danas možda samo zaobilazimo temeljno pitanje našeg odnosa prema smrti uopće, posebno prema našoj vlastitoj.

240 Yamaori, T.: "Heisei shukyo kaikaku no susume - Budda no moto ni rengo seyo". *Yomiuri*, studeni 1991.

Psihoterapija ovdje i ondje

Ako tvrdimo da u Europi i SAD ulogu ublažavanja egzistencijalnih tegoba u urbaniziranim okolinama od strane religija ili crkvi danas preuzimaju psihoterapeuti, čini se da u Japanu i Kini još uvijek nije tako. Zanimljiva su razmišljanja G. De Vosa[241] o tome da psihoanaliza u Japanu - kao psihoterapeutska disciplina - među stanovništvom nije naišla na pravo razumijevanje i odjek. Freudov ortodoksni nauk i u Europi i Americi nailazi na sve više kritika s obzirom na njegovu teorijsku osnovu kao i praktičnu učinkovitost,[242] iako se nije smanjila potreba za psihoterapijskim uslugama koje u sve većem broju nude ne-liječnici, posebice diplomirani psiholozi (bilo u sklopu neke psihijatrijske institucije, bilo kao samostalni praktičari). Teorijska se osnova ove discipline još uvijek oslanja na psihoanalizi, iako ona uvijek iznova doživljava razne izmjene i dopune. U Japanu, prema mišljenju De Vosa i drugih autora, psihoanaliza ne nailazi na pravo tlo u kojem bi se mogla ukorijeniti. Uzrok takvoj situaciji traže u činjenici da je psihoanaliza prilagođena zapadnom individualizmu, koji se razotkriva kako u obitelji, tako i u radnoj okolini i javnom životu uopće. Takvoj individualističkoj orijentaciji nasuprot stoji činjenica da su u Japanu, općenito uzevši, u trenutku kada se nastojalo uvriježiti psihoanalizu, još uvijek vladale čvrste tradicionalne vrijednosti tijesnih obiteljskih povezanosti, lojalnosti hijerarhijskim strukturama, pripadnosti zajednici i tome slično. Takve su vrijednosti očigledno inkompatibilne s nekim temeljnim freudovskim postavkama. Tako je iz redova japanskih psihoanalitičara školovanih u inozemstvu niknuo poticaj da se iz psihoanalitičke teorije odstrani znameniti Freudov Edipov kompleks, te da se zamijeni s kompleksom Ojase, koji se zasniva na buddhističkoj mitologiji, čija je pripovijest sadržajno i idejno posve drugačija no što je ideja Sofoklove tragedije o kralju Edipu. U japanskoj inačici, lik Ojasejeve majke ostaje sveudilj sublimirano čist i poštovan. Sklop ovakvih prigovora japanskih stručnjaka psihoanalitičkoj teoriji može se povezati i s vjernošću konfucijanskim vrijednostima.

Drugi aspekt koji navode kao prirodnu prepreku uvriježivanju psihoanalize u Japanu, njezina je izrazitija ovisnost o racionalnim tumačenjima psihopatogeneze neurotskog doživljavanja i vladanja. Iako Freud

241 De Vos, G.: *Afterword*. U: David Reynolds: *The Quiet Therapies*. University of Hawaii Press. Honolulu, 1980.

242 Roland A.: *In Search of Self in India and Japan*. U: *Toward a Cross-Cultural Psychology*. Princeton University Press. Princeton, 1989, 55-88.

u psihodinamici neurotskog (pa i normalnog) duševnog funkcioniranja uvriježuje kao jedan od temeljnih faktora takozvano "izvansvjesno" (*das Unbewusste, the unconscious*), takva kategorija duševnosti ima i svoju posebnu "logiku", te sebi svojstvene "obrambene mehanizme" koji u svakidašnjem doživljavanju i vladanju nemaju mjesta. U psihoanalitičkoj interpretaciji ipak je suštinska činjenica da se neurotski fenomeni i njihova psihodinamička pozadina naposljetku prevode u jezik svakidašnjeg diskursa. U autohtonim tradicionalnim metodama (Morita, Naikan i drugima) sve se gradi u većoj mjeri na intuitivnim i meditativnim postavkama.[243] Pritom nije riječ o raščlanjavanju dinamike pojedinih psihičkih aktivnosti, već o cjelovitoj preorijentaciji čovjekove ličnosti: u Naikan terapiji intenziviranjem osjećanja krivnje, a u Morita terapiji s namjerom da pacijent prihvati stvari (dakle, i svoje neurotske poteškoće) takvima kakve jesu.

Još na jednu posebnost upozoravaju japanski psihoanalitičari, posebnost koja ometa terapijski proces, ako bismo u cjelini htjeli sačuvati europski model: japanski pacijent od terapeuta očekuje da ga nakon terapije uzme u svoje okrilje i preuzme odgovornost za njega. To je upravo suprotno od onoga što od pacijenta zahtijeva psihoanalitičar u Europi ili Sjedinjenim Američkim Državama gdje psihoterapeut unutrašnju tegobu može čak i zaoštriti, kako bi se pacijent osjetio prisiljenim udubiti u svoje neugodne emocionalne probleme što ih je potisnuo u podsvijest. Japanski praktičari upozoravaju i na senzitivnost svojih pacijenata koji ne podnose grubo zadiranje u svoju intimnu sferu, već takav zadatak valja izvršiti s malo riječi, suptilno i uz veliku mjeru empatije - uživljavanja u pacijentovu ličnost.

Unatoč svim takvim zaprekama i u Japanu je psihoterapija već i prije II. svjetskog rata pronašla svoje mjesto, te strogo ispunjavala zahtjeve stručnosti pod značajnim utjecajem njemačke psihijatrije. Nakon završetka rata, pod američkom okupacijom, dobila je na važnosti.

Položaj psihoanalize (kao psihoterapeutske discipline) u Japanu govori o tome da ju je Japan prihvatio kao i sva druga europska i američka postignuća, te uvažavao sve organizacijske i tehničke zahtjeve, dok je njezin sadržaj prihvaćao samo u granicama kompatibilnosti s elementima japanskog nacionalnog karaktera i višetisućljetne tradicije. Po svoj prilici, stoji i činjenica da psihoanaliza, općenito uzevši, ovdje nije zauzela tako dominantnu ulogu u psihoterapiji, kao što se to dogodilo u Europi i

243 Sugiyama-Lebra, T.: *Self in Japanese Culture.* U: *Japanese Sense of Self.* Cambridge University Press. Cambridge, 1992, 116.

SAD. To se Japanu može pribrojiti u dobro, jer je njegova dragocjena specifika i u toj oblasti onaj smjer koji uvažava i razvija intuitivno-meditativni put.

Zašto? Psihijatrija i s njome i psihoanaliza i drugačija psihoterapija u Europi i SAD osvaja sve više graničnih područja - npr. psihološko testiranje terminalno bolesnih ili umirućih, ugroženih samoubojstvom, savjetovanje bliskih osoba nakon gubitka srodnika i drugim sličnim slučajevima. Za ovladavanje tim područjima djelatnosti nema odgovarajućeg instrumentarija jer stručnjaci - psihijatri, psiholozi i psihoterapeuti - nisu stručno i u mnogim slučajevima ni moralno pripremljeni suočiti se s tegobama osoba što se susreću s prolaznošću, ljudi, dakle, koji su sagledali - nalik Camusovom Kaliguli "neku vrlo jednostavnu, jasnu, i ujedno i pomalo glupu istinu koju nije lako otkriti, ali se s njome teško nositi: Da ljudi umiru i da nisu sretni."[244]

Takvu je manjkavost u psihoterapiji Europi i SAD teško otkloniti. Godinama su se u nevoljama mladi ljudi i odrasli napajali malovrijednom literaturom, te tražili pomoć od importiranih "gurua" koji su željni samo dobiti, kao i kod domaćih šarlatana prije no što je službena medicina pokazala spremnost prihvatiti meditaciju kao jednu od psihoterapeutskih mogućnosti, a možda radije i kao "postupak za osobni razvoj samoga terapeuta."[245] U tome, međutim, ne smije prevladavati mudra odluka dostojanstvenika sela: "Što sam ne znam, poučit ću druge".

Takva orijentacija nije, međutim, jenjavala. Vrlo cijenjeni američki psihijatrijski časopis, tri godine nakon objave, preuzima prilično nadobudno mišljenje njemačkog autora, te njegovo, još uvijek paternalističko, stajalište:

> Suvremene znanosti umiju se pobrinuti za širenje znanja i okvira bioloških i psihoanalitičkih znanosti. Meditativne tradicije, posebno buddhizam, ne posreduju nam samo meditativne tehnike, već i duh u pozadini filozofije koji na cijeli mentalni sklop, uključujući i taj model, gledaju samo kao na tumačenje i time, kao na nešto prolazno i iluzorno. Uključivanje meditativnih tehnika u psihoterapiju ne bi uklanjalo samu psihoterapiju, niti bi umanjivalo ulogu terapeuta. Radije bismo mogli reći da takvo povezivanje pridaje istaknuti naglasak

244 Camus, A.: *Kaligula*. Mladinska knjiga, Ljubljana, 1984, 13.

245 Scharfetter, C.: "Meditation für den Psychotherapeuten". *Praxis der Psychotherapie und Psychosomatik* (1983/28), 11-21.

ulozi terapije i terapeuta u njihovu opsežnijem i najpotpunijem smislu.[246]

Riječ je o onom tonu koji meditaciju kvalificira samo kao oruđe kojim bi se moglo liječiti ljude koji su se našli u egzistencijalnoj tegobi i u suštini tragaju za prosvjetljenjem, svjesni svoje prolaznosti i obuzeti metežom zamršenog svijeta, a da pritom ne dobivaju odgovor na srž svoga problema.

O praznini

Ako se još jednom vratimo razgovoru između učitelja Yang Zija i pouke željnog Meng Sun Yanga, možemo uočiti kako učitelj odbacuje mogućnost da se učenik zbog besperspektivnosti života kratkim putem, odluči za samoubojstvo, kako je tome nekoliko stotina godina kasnije poučavao Seneka.[247] Na sličan način razumijeva beznačajnost života i smrti i Zhuang Zi:

> Život izabranog je djelo Neba. Njegova je smrt promjena tjelesnog lika /.../ Život je nalik plivanju, smrt je nalik odmoru. Ne brine se, ne kuje planove. Svijetao je bez sjaja, istinoljubiv, a da to posebno ne utvrđuje. Spavanje mu je bez snova, budnost bez bolesti. Duh mu je čist, duša ne zna za umor. Praznina, ne-bit, spokojnost, bistrina - takvo je spajanje s nebeskom vrlinom[248]

ili

> Život je pratilac smrti, smrt je početak života. Tko razumije njihovo djelovanje? Čovjekov je život spajanje daha. Ako se spoji, tada je to život, ako se rastvori, to je smrt. Ako su život i smrt družbenici, čega se trebam bojati?[249]

Kako bi nam život i smrt postali nevažnima, valja se udubiti u Prazninu ili barem okupati u njoj. Takvu ideju susrećemo - iako se ne govori izričito o *praznini* - i na drugim mjestima, u daoista kao i u buddhizmu

246 Kutz, I., Boryasenko, J.Z., Benson H.: "Meditation und Psychotherapy: A Rationale for the Integration of Dynamic Psychotherapy, the Relaxation Response and Mindfulness Meditation". *The American Journal of Psychiatry*, 142/1. January, 1985, 1-8.

247 Seneka: *Pisma prijatelju*. Obzorja, Maribor, 1966, LXX, 201-206.

248 Zhuang Zi. U: *Klasiki daoizma*, 295.

249 Ibid., 348-349.

na mjestima, na kojima se odvija rasprava o Putu, Ničemu, traganju za Istinom, smislu života i smrti. Na početku se takvih traganja, kao zapreka na putu, ispostavlja predodžba ili sljepilo stanovitog Ja (Sebstva) koje se sveudilj nastavlja i uokolo kojeg se izgrađuje sustav kategorizacije pojava, što čovjeka drži uhvaćenog u mreži stereotipa svakidašnjeg vrednovanja stvari i događanja. Učitelji koji dobro poznaju takvu dinamiku, upozoravaju da se u pokušajima presezanja takve zapreke, ne smijemo priljubljivati uz predodžbu Ničega ili Praznine. U tom smislu moderni japanski majstor zena Soko Morinaga Roshi oslikava vlastitu osobnu krizu na tom putu[250]:

> Sam moram priznati da na početku svojih vježbi mjesto neshvatljivo nisam mogao razaznati. Moj je odgoj od rane mladosti bio usmjeren ka razumskom određivanju svrhe i cilja, a potom i stremljenju za tim razumom i voljom. Zato su prve tri godine nakon što sam počeo vježbati zazen, bile ispunjene snažnim osjećanjem volje htijenja za prosvjetljenjem, voljom izdržati sve tjelesne bolove, kao i osjećanjem umora. Prosvjetljenje uza sve to nije nadošlo. Stoga sam samo zazen vježbao i u podne i uvečer, dakle, i u sate odmora strogog samostanskog reda. Budući da sam mislio da moja zamorenost proistječe od jela, prestao sam i jesti. Posljedica su bili još jači bolovi i duševna nesabranost. Na prostirci je sjedjela samo hrpa bolova, umora i zbrke. Iako sam mislio da bi nastavak takvog postupka vodio u smrt, nisam mogao prestati s takvim načinom vježbanja.
>
> Jedne su noći - iznenada, kao kada se magla razrjeđuje - jenjali tjelesni bolovi i duševna nesabranost. U jasnoj su bistrini postojali vid i sluh, ali više nije bilo nikakvog Ja (Sebstva) koje bi vidjelo ili slušalo. Ne znam koliko je vremena potrajalo takvo stanje. U trenutku kada sam iznova postao svjestan, ni preostalo ništa drugo osim velike i uzvišene radosti u kojoj više nisam mogao mirovati. Nisam ni pomislio da bi to moglo biti prosvjetljenje ili neko religiozno iskustvo, već samo radost koja je isticala iz mene. Takva su se iskustva, iako ne po istom modelu, neprestance ponavljala.

250 Seng T'san: *Die Meisselschrift vom Glauben an den Geist*. Otto Wilhelm Barth Verlag. Bern, 1991, 159-160.

U stanju istinskog buddha (prosvijetljenog), doživljavanje je nekontaminirano: nalik je bistrom zrcalu koje neposredno reflektira sve u svojoj takovosti (njem. *Soheit*, engl. *suchness*). U takvom je stanju, dakle, riječ o posve prirodnom i prikladnom djelovanju i odazivanju na sve što se pojavljuje, bez odabira i procjenjivanja. Na kraju krajeva, Istina nije ništa takvo što bi se moglo proučavati ili posredovati nekim dokazima. Nema, dakle, druge mogućnosti osim vlastitog iskustva. Stanovita unaprijed određena tehnika može samo zatvoriti Putu put.

Drugi dijalog[251] koji se zbio oko godine 796. između učitelja Nansena Fugana i tada osamnaestogodišnjeg Jōshūja Jushina ustvari nastavlja temu tehnike. Razgovor se između učitelja i učenika ovako odvijao:

Jōshū: "Što je Put?"

Nansen: "Obični, svakidašnji Duh."

Jōshū: "Da li, dakle, valja za njim stremiti i u njemu se vježbati?"

Nansen: "Ako za njim stremiš, djeluješ usuprot njemu."

Jōshū: "Ako za njim ne stremiš, kako ga se može razumjeti?"

Nansen: "Put nema nikakve veze s razumijevanjem i nerazumijevanjem. Razumijevanje je pogrešno poznavanje, nerazumijevanje je nesvjesnost. Ako zaista dosegneš Put mimo svakog oblika stremljenja, nalik je to velikom i prostranom Nebu - savršena, čudesna Praznina. Zašto želiš na silu stvarati Ispravno i Pogrešno?"

Daljnji tekst govori protiv uporabe diskurzivnih metoda u toj raspravi. Komentator ovako ocrtava takvu situaciju:

> Većinom za prosuđivanje i kategoriziranje stvari imamo odgovarajuće mjerilo, o kojem su nas podučili u vrijeme odgoja ili smo ga izabrali i stvorili sami, ali nam se uvijek čini primjerenim da svijet smiještamo u određene kategorije. Time slabimo svoju prvobitnu sposobnost prihvaćanja svega u njezinoj takovosti. Istina koju možemo dokučiti unutar takve navike brzog prosuđivanja podvrgnuta je određenim okolnostima.[252]

Onaj koji blokira put traganja jest Ja. Učitelj Shidō (Shidō Bunan 1603-1676) za takvu situaciju nudi tipično zenovsku terapiju: "Ubij,

251 Ibid., 37.
252 Ibid., 42.

ubij, samoga sebe ubij! Kada se do kraja ubiješ, postani drugi učitelj." Smisao je takve izreke: Ne mrzi, ne ljubi, ne izabiri. Ne razlikuj ispravno i pogrešno, korisno i nekorisno i - poput naivne budale - bez prigovora i odmjeravanja sve primi u sebe i primjereno djeluj. Uzalud nastojiš ako naprezanjem volje pokušavaš uspokojiti svoje misli. Ako to želiš postići zazenom, u pozadini već upregni Ja svojim "hoću". U tom je smislu naprezanje volje sasma jalov trud.

Zbiva se nešto potpuno drugačije, ako onom što nadolazi čovjek otvori srce, te se suoči sa ovdje i sada, bez primisli, promišljanja i izabiranja kako to činimo kada smo zahvaćeni u mreži diskurzivnog spoznavanja i povezivanja, kao i asimilacije stvari. Istina je "oblast u kojoj nema promišljanja", kako kaže učitelj[253], a njegov komentator nadodaje: "Znanosti su danas daleko napredovale. Mnoštvo je zakona bilo otkriveno i ostvareno , a oni koji su takva načela otkrili ili o njima stvorili svoje mišljenje, iznimno su nadareni i sposobni ljudi. Pa ipak se ti zakoni uvijek iznova, jedan za drugim nadomještaju drugima."

Praznina se razotkriva na drugačiji način:
Čista jasnost
sija po prirodnom putu,
bez primjene
duševne sile.[254]

Postoji mnoštvo svjedočanstava o osobnom doživljaju takvoga uvida u Japanu i Kini. Nešto ih je manje u europskoj povijesti u kojoj takav put traženja Istine nije bio legitiman. Na takva su dostignuća u europskoj znanosti i religiji upozoravali suvremeni japanski filozofi, npr. Takeuchi Yoshinori[255] i Nishida Kitaro.[256] Zanimljiv im je prije svega bio majstor Eckhart[257] koji u vrijeme, kada je živio, zbog svojih formulacija nije bio prirastao srcu katoličke Crkve. Danas se može raspoznati da je u Eckharta u suštini bila riječ o čistom iskustvu[258], ali vrijeme i prostor u kojima je Eckhart živio još uvijek nisu bili zreli za takvo spoznavanje.

253 Ibid., 157.
254 Ibid., 155.
255 Takeuchi, Y.: *Buddhism and Existentialism: The Dialogue between Oriental and Occidental Thought.* U: *Religion and Culture.* New York, 1959.
256 Nishida, K.: *A Study of Good.* Printing bureau, Japanese government, Tōkyō, 1960, 1.
257 Ueda, S.: *Das absolute Nichts in Zen, bei Eckhart und bei Nietzsche.* U: *Philosophie der Kyoto-Schule.* Verlag Karl Alber. Freiburg/München, 1990, 471-503.
258 Suzuki, D.T.: *How to Read Nishida.* U: *A Study of Good. Introduction.* Printing bureau, Japanese government. Tokyo, 1960.

Dušan Pajin

Filozofija konfucijanizma i Cuang Ce-ovo ekocentričko shvatanje sveta

Konfucije: Čovečnost i uzajamnost

Sažetak

Konfucije (551-479. g. st. e.) se smatra osnivačem prve filozofske škole u Kini, kao i osnivačem prvog etičkog učenja u istoriji filozofije, koje autoritet ne zasniva na mitu, ili božanstvu, nego na potrebi da se uspostave bolji (ili najbolji) odnosi između ljudi, odnosno u društvu. On je bio i prvi privatni učitelj u istoriji Kine (slično pojedinim filozofima u Grčkoj), koji je poučavao veliki broj učenika. Neki su ga i pratili na njegovim putovanjima po raznim državama u Kini (koja je u to vreme imala više manjih država, slično Grčkoj), čije vladare je pokušao da pridobije za svoja učenja, kako bi se uspostavili bolji odnosi, počev od porodice, do šire zajednice, kao i društveni mir i zaustavili ratovi (period u kome je živeo Konfucije, sa brojnim sukobljenim državama naziva se "Period proleća i jeseni", 770-476. g. st. e.).

Konfucije je smatrao da je svojom etikom obnovio zaboravljene vrednosti, a smisao etike je video u poboljšanju karaktera pojedinca, odnosa između ljudi, kao i optimalnom vladanju, kako bi se uspostavio sklad u svim ravnima – od odnosa pojedinaca, do odnosa između država.

U 2. v. st. e. u Kini je (za vreme din. Han) započelo stvaranje carskog ispitnog sistema, koji je omogućavao onima koji ga polože, dobijanje državnih zvanja, odnosno mesta carskih činovnika. Sistem ispita je (od 2. v.) podrazumevao provere znanja i karaktera u duhu konfucijanizma, a uključivao je 6 umeća do kojih je držao i Konfucije: pismenost, poznavanje muzike, matematike i obreda (rituala i običaja), kao i dve praktične veštine: gađanje iz luka i jahanje. Cilj je bio da se stvori homogena birokratija carstva, sa ciljem jačanja centralne vlasti.

Naporedo sa razvojem filozofije konfucijanizma od strane njegovih nastavljača, kanonizacija Konfucija i nastanak religije konfucijanizma počinje od 2. v. st. e., u vreme dinastije Han, pa kasnije po-

stoje naporedo Konfucije filozof i Konfucije kao vrsta božanstva, tj. i filozofija konfucijanizma i kult Konfucija, sa hramovima i službama.

Inače, Konfucijevo političko učenje je sve do 20 veka uticalo na način života (državno uređenje, obrazovanje i druge institutcije) u Kini, a delom i Japanu i Koreji, jer je bilo institucionalizovano kroz tzv. strukture moći. Stoga su tokom 20. v. reformatori i inicijatori društvenih promena bili često u situaciji da se konfrontiraju sa tim vidovima konfucijanizma, sada kao okoštale tradicije. Poslednjih decenija u Kini i drugim zemljama javljaju se neo-konfucijanske tendencije i učenja, koji ističu značaj konfucijanske tradicije ne samo kao dela kulturne prošlosti, nego i kao inspiratora novih ideja i tendencija u savremenom svetu.

Biografija i tekstovi

1) Kung-fu-ce (孔夫子), ili Kung-ce (孔子), latinizovano: Konfucije (551-479. g. st. e.) je osnivač prve kineske filozofske škole (vidi napomenu 1).

Kung-ce je potekao iz plemićke porodice koja je živela u državi Lu (danas provincija Šandung). Kod raznih učitelja produbljivao je znanja iz prošlih vremena i bio u različitim zanimanjima. Uskoro je oko sebe počeo da okuplja grupu učenika. U 50. godini Konfucije je naimenovan za ministra pravosuđa. Zbog političkih intriga morao je da napusti tu funkciju i da emigrira iz države Lu. Naišle su godine lutanja od jedne do druge države, sve u nadi (sličnoj onoj koju je imao i Platon) da će ipak moći da sprovede svoje ideje o političkim i društvenim reformama, jer je bio uveren da će one preporoditi društvo. Kada je napunio 67 godina bilo mu je dopušteno da se vrati u svoju domovinu, gde je u svojoj 72-3 godini i umro.

Konfucije je bio prvi privatni učitelj u istoriji Kine koji je poučavao veliki broj učenika. Neki su ga i pratili na njegovim putovanjima po raznim državama. Prema predanju (koje je uvećavalo sve što je u vezi sa njim), on je imao nekoliko hiljada učenika, od kojih su nekoliko desetina postali slavni mislioci i učenjaci.

2) Njegove ideje se mogu najbolje upoznati kroz *Lun-ji* (*Besede, Analekta,* ili *Izreke*), zbirku njegovih stavova koju je sastavio neki od njegovih učenika. Konfucijevo učenje su učenici sačuvali za potomstvo u četiri dela:

1. *Lun-ji* – 論語 – *Lun Yü; Lúnyŭ – Besede* (*Analekta*, ili: *Izreke* - Beograd, Grafos, 1986).
2. *Ta-šue* – 大學 – *Ta Hsue; Dàxué – Veliko učenje*
3. *Čung jung* – 中庸 – *Chong Yung; Zhōng yōng; – Centralna harmonija*
4. *Meng ce* – 孟子 – *Mèng Zĭ; Meng Tzu – Mencije* (delovi tekstova 2-4, su sabrani u izdanju: *Veliko učenje*, BIGZ, Beograd, 1984).

Mencije (Meng ce – 孟子 – Mèng Zĭ; Meng Tzu) je inače bio jedan od Konfucijevih glavnih nastavljača (živeo između 372-289. g. st. e.), koji je sa svojim učenicima sabrao svoja učenja u istoimeno delo (*Mencije* – ono je svrstano i kao četvrto u sklopu konfucijanskih klasika).

Kao pobornici tradicije, Konfucije i njegovi nastavljači su cenili, proučavali i komentarisali „šest klasičnih dela". To su:

1. *Ji đing* 易經 – *I Ching, Yi Jing*, ili *Knjiga promena.*
2. *Ši đing* 詩經 – *Shī Jīng, Knjiga oda* (ili *Knjiga pesama*).
3. *Šu đing* 書經 – *Shū Jīng* ili *Knjiga o istoriji* - rani period dinastije Džou.
4. *Li đi* - 禮記 *Lĭ Jì – Knjiga Rituala*, ili *Obredi.*
5. *Lin đing* – 麟經 *Lin Ching, Lín Jīng* – a javlja se i pod imenom *Čun ćiu* – 春秋 *Chūn Qiū, Chun Ch'iu* (*Prolećni i jesenji anali)* - istorijska hronika države Lu (od 722. do 479. g. st. e.), u kojoj je Konfucije živeo i umro.
6. *Jue đing* 樂經 *Yuè Jīng*, ili *Knjiga o muzici* (koja nije sačuvana kao posebno delo - pa se otuda često govori o pet, a ne o šest klasika).

Od ovih na Zapadu je najviše poznata *Knjiga promena* (objavljena u ex-Jugoslaviji u 8 izdanja, poslednje: Narodna knjiga - Alfa, Beograd, 2004). Neki konfucijanci su ovo delo tumačili kao vrstu filozofskog dela, ali je za velik broj Kineza i zapadnjaka to primarno bila knjiga (priručnik) za predskazivanje.

Fung Ju-lan napominje da u pogledu Konfucijeve veze sa šest klasičnih dela, postoje dva tradicionalna tumačenja, ili škole. Jedna tvrdi da je Konfucije bio autor svih ovih dela, a druga da je Konfucije bio pisac *Prolećnih i jesenjih anala*, komentator *Knjige promena*, reformator *Rituala* i *Muzike* i urednik *Knjige o istoriji* i *Knjige oda.*

Međutim, Fung Ju-lan ističe da Konfucije nije bio ni autor, ni komentator, pa čak ni redaktor nijednog od ovih klasičnih dela. Jer, sudeći po onome što se veli u delu *Lin-ji* (*Štivo - Analekta*, ili *Izreke,* Beograd,

1986) Konfucije nije nameravao da piše za buduća pokolenja. Pisanje knjiga u privatnom, a ne u zvaničnom svojstvu još je bilo nepoznata praksa koja se razvila tek nakon Konfucijevog vremena. On je bio prvi kineski privatni učitelj, ali ne i prvi privatni pisac, kaže Fung Ju-lan (*Istorija kineske filozofije*, Beograd, 1971, str. 53).

Dakle, šest klasičnih dela postojala su pre Konfucijevog doba i bila osnova za vaspitavanje viših slojeva. Međutim, kad je nastupila kriza, ljudi koji su izgubili svoje položaje i titule, ali su dobro poznavali klasična dela — počeli su da zarađuju za život poučavajući ljude klasičnim delima, ili – pošto su poznavali običaje i obrede – kao majstori obreda prilikom sahrana, prinošenja žrtava, venčanja i drugih ceremonija. Ta vrsta ljudi bila je poznata kao *žu* 儒 – učenjaci, ili „literati“. Konfucije je dakle bio *žu* i osnivač Škole učenih (Žu-škole), koja je na Zapadu bila poznata kao Konfucijanska škola. U kineskoj tradiciji se javlja pod tri imena:

a) Škola učenih (*žu-đia* 儒家 – pinyin: *rújiā*),
b) Učenje učenih (*žu-sjue* 儒學 – pinyin: *rúxué*), ili kao
c) Kungovo učenje (*Kung-đia* 孔家 – pinyin: *Kǒngjiā*).

Kada je reč o konfucijanizmu kao religiji, onda nalazimo dva imena:

a) Religija učenih (*žu-điao* 儒教 – pinyin: *rújiào*)
b) Religija Kunga (*Kung-điao* 孔教 – pinyin: *kǒngjiào*)

Učenja

Konfucije je sebi postavio zadatak da ojača ulogu tradicije, smatrajući da je to jedna od pretpostavki boljitka i uspostavljanja pravih vrednosti - u odnosima između ljudi i u društvu. U delu *Izreke* (*Lun-ji* - VII. 1 – ovde smo koristili citate iz engleskog prevoda - *Analects*, Penguin, 1979) on sebe određuje kao prenosioca, medijatora tradicije, koji ne donosi ništa novo (te je prenosilac, a ne začetnik). Međutim, prenoseći tradicionalne institucije i ideje, on im je davao tumačenja izvedena iz vlastitih etičkih shvatanja. Tako je, govoreći o *Knjizi pesama,* naglašavao: „U *Knjizi pesništva* ima tri stotine pesama. Ali njihova suština može se obuhvatiti jednom rečenicom: *Nemoj imati zlih misli*“ *(Izreke,* II, 2).

Na ovom primeru vidimo da je njegov pristup umetnosti bio sličan Platonovom kako je izložen u *Državi*, gde Platon posmatra umetnost pre svega kao sredstvo vaspitanja za vrlinu, odnosno za život u zajednici. Inače, Konfucijeva shvatanja su i u drugim aspektima slična Platono-

vim ciljevima i idejama izloženim u *Državi* - pre svega po nastojanju da se stvori jedan ethos politike, odnosno da se iz etičkih ideja i vrednosti izvedu i na njima zasnuju obrasci i institucije najboljeg društva. Ovo ga je izdvojilo od običnih „literata" njegovog vremena i učinilo ga osnivačem nove škole. Pošto su sledbenici te škole stručnjaci za *Šest klasičnih dela*, škola je postala poznata kao Škola učenih, ili literata. Konfucijeva tumačenja tradicije su nastavili njegovi sledbenici, koji su, naporedo s predavanjem i tumačenjem klasičnih tekstova, napisali brojne komentare u duhu konfucijanizma.

U konfucijanizmu se razvijala filozofija u prvih nekoliko vekova posle Konfucija, a u 2. v. st. ere započinje i paralelan proces stvaranja institucija, verovanja i obreda karakterističnih za religiju, te od tog vremena otpočinje i konfucijanizam kao religija. Proces je bio sličan onome što nalazimo i u budizmu u Indiji, kao i taoizmu u Kini, koji se najpre razvijaju kao filozofije, a onda - približno u isto vreme (u poslednjim vekovima st. ere) - nastaje paralelan proces stvaranja religija i u tim tradicijama (obožnje osnivača, verske institucije, obredi, vera u moć obreda i svetih radnji itd.). Te okolnosti su dugo zbunjivale zapadne istraživače, pa su povremeno bili skloni da smatraju da se pod imenom budizam, konfucijanizam, ili taoizam, mogu naći samo religijska shvatanja i ideje, tj. da filozofije „na Istoku" i nije bilo.

Ispravljanje imena - doslednost reči i dela

Da bi se imalo dobro uređeno društvo, Konfucije je smatrao da je važno izvesti ono što je nazivao ispravljanjem imena (*ceng-ming* - 正名 – *zhèng-míng*). U stvari, on je smatrao da se ljudi i odnosi se moraju uskladiti sa imenima koja nose.

Jednom je neki učenik zapitao šta bi prvo učinio kad bi bio vladar neke države, na šta Konfucije odgovori: *Stvar koja je najpre potrebna jeste ispravljanje imena... Jer ako imena nisu ispravna, onda ni ono što je rečeno neće biti razumno, ako ono što je rečeno nije razumno, onda poduhvati neće biti uspešni... Zbog toga, plemenit čovek nastoji... da svoje reči uvek poveže sa delatnošću* (*Izreke*, XIII, 3).

Prvi korak u ispravljanju imena znači da se knez ponaša kao knez, čime će sva imena biti pravilno formulisana, a samim tim će se i u društvu uspostaviti red. Svako ime poseduje kvalitete koji čine esenciju određene stvari. Ako vladar sledi put (*tao*) namenjen jednom vladaru, onda je on vladar shodno suštini, a ne samo po imenu. Tako nastaje sklad između

imena i stvarnosti: *"Knez treba da bude knez, podanik podanik, otac treba da bude otac, a sin treba da je sin"* (*Izreke*, XII, 11).

Vidimo da se ovde pod ispravljanjem imena ne misli na neku teoriju značenja, nego na etos društvenih uloga, odnosno naglašavanje da se najbolji odnosi između ljudi ostavaruju ako se svako pridržava onog što čini suštinu date uloge, ili ispunjava svoje dužnosti. Te dužnosti čine ono što čovek treba da bude.

Zajednički društveni život određen je sa pet različitih vrsta odnosa (*vu-lun*), koji upravljaju moralnim ponašanjem među ljudima i svakom pojedincu ukazuju na njegovo mesto u društvu. Tih pet vrsta odnosa postoje između: oca i sina, muškarca i žene, starijeg i mlađeg brata, između vladara i podanika, a takođe i između dva prijatelja. Da bi u svetu vladao red, on najpre mora da se uspostavi u okviru porodice, a potom i među teritorijama država. Sasvim je razumljivo da će se onda srediti i čitavo carstvo. Porodični život određen je poštivanjem koje deca ispoljavaju prema svojim roditeljima.

Jedan od Konfucijevih nastavljača, Sjin Ce (荀子 – Hsün Tzu, Xun Zi, 312–230. g. st. e) je objašnjavao da su vladari u starini izabirali imena u skladu sa stvarnošću, a da su kasnije generacije zbrkale imena, pa nisu bile u stanju da razlikuju ispravno od pogrešnog.

Čovečnost, pravednost i običaji

1) Suština dužnosti nije u nekoj formi, nego je to „ljubav prema drugima", tj. *žen* 仁 – čovečnost (čovekoljublje – u našim i engl. prevodima često prevođeno i kao dobronamernost). Konfucije čovečnost (*žen*) definiše kao ljubav prema čoveku - *ai-žen* 愛人 (*Izreke*, XII, 22).

U *Izrekama* Konfucije ponekad upotrebljava reč *žen* ne samo da označi neku posebnu vrstu vrline, već da označi spoj svih vrlina – vrlog, ili celovitog čoveka. U takvim kontekstima *žen* se može prevesti i kao „savršena vrlina".

2) Pravednost, ili ispravnost – *ji* (義 - *yi*) je delom povezana sa čovečnošću, ali ima nešto drugačije značenje, tj. ono što u izvesnoj situaciji „treba" učiniti - ali ne radi neke koristi, ili zato što je uobičajeno, nego jer je to ispravno. To podseća na Kantov kategorički imperativ. Svaki pojedinac u društvu mora činiti izvesne stvari koje treba činiti radi samih stvari, jer su to stvari koje je moralno ispravno činiti. Ako ih, međutim, čini iz nekih drugih pobuda – radi koristi, ili što je to uobičajeno – onda to nije ispravno. Kao vrlinu Konfucije ističe i uspravljenost – *či* (*chih* 直

– pinyin: *zhi*). Uspravljenost se sastoji u tome da čovek ne obmanjuje ni sebe ni druge, da izrazi svoje sklonosti i nenaklonosti, ne povodeći se za drugima.

3) U tom kontekstu Konfucije posmatra i tumači običaje (obrede, ili rituale i tzv. lepo ponašanje) – *li* (staro-kineski: 禮 – pojednostavljeni: 礼). Naime, on smatra da u osnovi treba da budu čovečnost i ispravnost, da bi običajno ponašanje (tj. *li*) bilo njihov izraz, a ne fasada iza koje se čovek krije. Dakle, običaj, ceremonijal i etikecija mogu biti izraz neke suštine, a mogu biti i prazna forma kojom se neko zaodeva i krije, a to ne treba ceniti.

Plemenit čovek

Konfucije govori o plemenitom (celovitom, ili uzvišenom) čoveku, u kome su ovi aspekti povezani, tj. usklađeni, a koristi termin - *đin-ce* (*chün-tzu* 君子 – pinyin: *jūnzĭ*). *„Celovit čovek (čin-ce) smatra pravednost svojom sklonošću (*chih 質 *– pinyin:* zhi 质*); upražnjava je putem običaja; ispoljava je sa umerenošću; dovršava je iskrenošću..."* (*Izreke*, XV, 18 – u srpskom prevodu: XV, 17). Ukazano je na značajnu činjenicu da je Konfucije u stvari preuzeo tradicionalan termin – *đin-ce* 君子 – koji je bio korišćen kao oznaka za plemstvo i način oslovljavanja (slično zapadnom: visost), ali mu je dao novo – etičko - značenje, u skladu sa svojom filozofijom. Naime, dok je do tada reč označavala plemića (vojvodu, vladara), u novom - Konfucijevom značenju - to je sada plemenit čovek (Scott Morton, 1971, str. 70). Pojedini evropski autori (kao Volter - Voltraire, 1694-1778), isticali su da time Konfucije zamenjuje nasledno plemstvo (po krvi), sa prosvetiteljskom idejom čoveka plemenitog po vrlinama (karakteru i obrazovanju), što je bila važna ideja za prosvetiteljstvo. Prema navodima u *Izrekama*, Morton uočava šest karakteristika plemenitog čoveka.

1) Prvo, on je nepokolebljiv, odlučan i umeren (*Izreke*, XIII, 27). On je ponosan, ali nije svadljiv (*Izreke*, XV, 21), ponosan, ali nije nadmen (*Izreke*, XIII, 26). On je ispunjen vrlinom, mudar (知 *dži - chih*) i hrabar (勇 *jung*) – *Izreke*, XIV, 28.

2) Drugo, odlučnost i čvrstina su kod njega uravnoteženi drugim osobinama. To su skromnost i pomirljivost. Tako, Konfucije koristi termin *dang* (讓 učtivost, pomirljivost) a da bi ga objasnio koristi takmičenje (nadmetanje) u streličarstvu. *Plemenit čovek se nikad ne takmiči. Reći ćete da se u streličastvu ljudi takmiče, ali čak i tada on se klanja i ustupa*

mesto drugima, dok stupa na liniju ili se sa nje vraća, kao i na u proslavljanju i nazdravljanju koje sledi na kraju. Dakle, čak i kad se takmiči, on je plemenit čovek (*Izreke,* III, 7).

3) Plemenit čovek ima uravnotežen karakter. Ravnoteža nije samo važna da bi se uskladile osobine kao što su čvrstina i pomirljivost ili popustljivost, nego se odnosi i na nalaženje ravnoteže između jednog i drugog čoveka. A to je vezano za uzajamnost i nalaženje sredine.

4) Plemenit čovek je pouzdan, u njega možete imati poverenja (*sjin* 信). To je čovek kome možete poveriti i dete bez roditelja, kao i celu državu (*Izreke*, VIII, 6). Morton primećuje da se ovaj primer oslanja i na realnu situacije iz tog i kasnijih vremena, kad je bilo važno naći pouzdanog regenta, kada je naslední vladar još nedozreo, ili kad se treba odlučiti kome poveriti političku moć u vreme kriza (Scott Morton, 1971, str. 71).

5) Peto, plementi čovek je svestan i (mogućih) grešaka (*kuo* 過), ali se ne plaši da prizna da je načinio grešku i da će to popraviti (*Izreke*, I, 8).

6) Plemenit čovek je i samostalan (獨 *tu*). To je povezano sa prethodnim svojstvima, a slično je i stoičkom pojmu *autarkeia.* On nije čovek za jednokratnu upotrebu, specijalizovan za nešto, nego ima svojstva pogodna za sve prilike i situacije.

Uzajamnost (reciprocitet)

Kod Konfucija čovečnost i pravednost (ispravnost) su neposredno povezani sa onim što se u konfucijanskoj tradiciji naziva „načelo primenjivanja aršina", a u istoriji etike etičkim reciprocitetom (uzajamnošću) - ili zlatnim pravilom - koje ima dva vida: tzv. pozitivan i negativan – pri čemu oba nalazimo formulisana kod Konfucija, u *Izrekama* i drugim tekstovima.

1) Pozitivan vid (*čung* 忠) je ovako formulisan: *čovečan je onaj koji želeći da sebe održi, održava druge, i želeći da razvija sebe – razvija druge. Biti kadar izvući iz svog ja paralelu za ponašanje prema drugima, to se može nazvati načinom upražnjavanja čovečnosti* (*Izreke,* VI, 30 – u srpskom izdanju: VI, 28).

Negativni vid - koji je Konfucije nazivao *šu* 恕 - glasi: *Ne čini drugima što sebi ne želiš* (*Izreke*, XII, 2). Ova formulacija se javlja još na nekim mestima u *Izrekama* (V, 11 – XV, 23).

Praksa kao celina naziva se načelo *čung* i *šu*, tj. „način upražnjavanja čovečnosti (*žen*)". Ovo je bilo poznato i kao „načelo primenjivanja aršina". To je načelo po kome čovek koristi sebe kao merilo za regulisanje vlastitog ponašanja.

Primere nalazimo i u drugim tekstovima.

U *Velikom učenju*, (ili *Ta Sjue – Ta Hsüeh* 大学 - pin-yin: *Da Xue)* zbirci rasprava koju su napisali konfucijanci u trećem i četvrtom veku pre naše ere, kaže se: *„Ne koristi ono što ne voliš kod svojih potčinjenih u službi svojim starešinama. Ne koristi ono što ne voliš kod onih koji su napred da bi pre-tekao one koji su pozadi. Ne koristi ono što ne voliš kod onih koji su pozadi da bi sledio one koji su napred. Ne koristi prema levici ono što ne voliš kod desnice. Ne koristi prema desnici ono što ne voliš kod levice. To se zove načelo primenjivanja aršina"* (*Veliko učenje*, Beograd, 1984: str. 30 – vidi napom. 2).

Navedeni primer iz *Velikog učenja* govori u odrečnom (negativnom) vidu o uzajamnosti, ili reciprocitetu.

U *Središnjoj harmoniji* (*Primena sredine, Doktrina sredine* - 中庸 - *Chung Yung, Zhong Yong*), koja se pripisuje Cu-suu (Tzu-ssu), Konfucijevom unuku, nalazimo oba vida uzajamnosti: *Što ne voliš da se tebi čini, ne čini drugima... Služi oca svojega kao što bi od svog sina tražio da tebi služi...* (*Središnja harmonija*, u knjizi *Veliko učenje*, 1984: str. 44).

U istom tekstu, se daje pozitivna formulacija uzajamnosti - kroz 4 odnosa: prema (1) ocu i sinu, (2) vladaru i ministrima, (3) starijem i mlađem bratu i (4) prijateljima: *Da se prema prijateljima ponašam kao što bih želeo da se oni ponašaju prema meni* (*Doctrine of the Mean*, paragr. 13 – u izdanju *Veliko učenje*, 1984: str. 45, ova poslednja relacija je greškom izostala). Zanimljivo je da se Konfucije vajka da te četiri uzajamnosti nije uspeo da ostvari.

Inače, oba aspekta (*chung* i *shu*) čine čovečnost. U *Izrekama* nalazimo sledeće: *Učitelj reče: 'Šene (Shen je bilo ime jednog od njegovih učenika), sva moja učenja povezuje jedno načelo'. 'Sasvim tačno', odgovori ovaj. Kad je učitelj izašao iz odaje, učenici upitaše: 'Šta je time mislio?' a Šen odgovori: 'Učenje našeg učitelja sastoji se u načelu čung i šu i to je sve'«* (*Izreke*, IV, 15 – u kineskom *chung* 忠 znači i odanost, savesnost, a *shu* 恕 uzajamnost).

2) Neki autori (Wattles, 1996) će načelo etičkog reciprociteta nazvati „zlatnim pravilom" tragajući za univerzalnom etikom, tj. otkrivajući to pravilo u različitim kulturama i tradicijama, od starog Egipta, do Novog zaveta i kasnije.

Tako u starom Egiptu nalazimo u *Knjizi mrtvih* (1580-1350. g. st. e.): *On je drugima pružao ono dobro koje je želeo sebi. Neka prođe* - kaže boginja pravde Maat, prilikom odmeravanja duše jednog od pokojnika (*The Book of the Dead*, 1967). U papirusu iz kasnijeg perioda (oko 1080–332. g. st. e.) se kaže: *Ono što ne želiš da ti drugi čine, ne čini drugima* ("*A Late Period Hieratic Wisdom Text* – str. 95).

U Novom zavetu, nalazimo - *"Sve, dakle što hoćete da čine vama ljudi, tako činite i vi njima..."* (*Jev. po Mateju*, 7, 12). *"I kako hoćete da vama čine ljudi, činite tako i vi njima"* (*Jev. po Luki*, 6, 31).

U *Kur'anu* (V, 8) nalazimo: *Neka vas mržnja koju preme nekim ljudima nosite nikako ne navede da nepravedni budete. Budite pravedni, to je najbliže čovečnosti, i bojte se Allaha.* Kod Muhameda nalazimo stav: *"Nije pravi vjernik onaj koji za bližnjeg ne voli ono što voli za samog sebe"* (Smailagić, 1990: str. 435).

3) Neki autori ističu da osim zlatnog pravila u pojedinim učenjima mogu da se nađu i ideje koje to na neki način nadilazi, u svojevrsnom etičkom stoicizmu, čoveka koji je dobar prema drugima čak i kad su oni zli prema njemu. U tom duhu veli i Lao-ce:

"*Dobar sam s dobrima,*
A dobar sam i sa rđavima,
Tako se ostvaruje dobrota (善 šan).
Iskren sam sa iskrenima
A iskren sam i s neiskrenima.
Tako se ostvaruje iskrenost (信 sjin)" - *Tao te đing*, 49. odeljak.

Oko 5 vekova kasnije, u Jev. Po Luki nalazimo još radikalniji stav. *"Ljubite neprijatelje svoje, dobro tvorite onima koji vas mrze; blagosiljajte one koji vas kunu i molite se za one koji vas vređaju; onome koji te udari po obrazu, okreni i drugi; i koji hoće da ti uzme haljinu, podaj i košulju"* (*Jev. po Luki*, 6, 27–9).

U Kuranu nalazimo: *Ako hoćete uzvratiti na nepravdu, onda učinite to samo u onolikoj meri koliko je vama učinjena; a ako otrpite, to je doista, bolje* (XVI,126). *Nepravda se može uzvratiti istom merom, a onog ko oprosti i izmiri se, Alah će nagraditi* (XLII, 40).

Inače, da napomenemo, da ove analogije između različitih tradicija i autora, koje će se nekom čitaocu nametnuti, ne svedoče - po našem mišljenju - o uticaju, ili preuzetoj inspiraciji, jer je teško pretpostaviti da su evanđelisti, ili Muhamed znali za Lao Cea, nego o zajedničkom ljudskom iskustvu, koje se na sličan način artikuliše u različitim vremenima i prostorima.

Vrlina i iskrenost, sredina i sklad

1) U *Izrekama* i drugim tekstovima Konfucijeve tradicije, nalazimo na mnogo mesta i pojam-termin *de* 德 – koji označava duševnu snagu, odličje, vrlinu, integritet. U konfucijanskom kontekstu ćemo koristiti termin "vrlina", pošto je tu naglašen etički kontekst.

Korišćenje ove kategorije u konfucijanskom kontekstu je važno istaći, jer su upravo taj pojam koristili u taoističkoj tradiciji (Lao Ce i Čuang Ce) da bi svoje učenje i ideje (kako ćemo malo kasnije navesti) postavili nasuprot konfucijanskim pojmovima kao što su čovečnost (dobronamernost) i pravednost (ispravnost).

Tako u *Izrekama* (4:11) Konfucije kaže: *Celovit čovek* (君子 – đin-ce) *se brine o vrlini (de), a mali čovek o materijalnim stvarima.* Malo dalje (*Izreke*, 6:29) dodaje: *U dugom periodu, bilo je malo ljudi koji su sredinu* (primenu sredine 中庸 – *čung jung - zhōng yōng) aktuelizovali kao vrlinu (de).* U skladu sa svojim načelom uzajamnosti - opet koristeći kategoriju vrline (*de*) - Konfucije kaže: *Na zlo uzvrati pravdom, a na vrlinu vrlinom* (*Izreke*, 14:34).

Gore smo videli da Konfucije koristi kategoriju sredine, koju će posebno razraditi njegov unuk Ce-si (Zisi, 子 思 - Tzu-ssu, oko 481–402. g. st. e – rođeno ime Kung đi 孔 伋) u delu – *Primena sredine* (中庸 – *Čung jung – Zhōng yōng; na srpskom objavljivano pod naslovom Središnja harmonija*), a na to učenje o sredini ćemo se osvrnuti malo kasnije. U tom tekstu (engl. izdanja: *Doctrine of the Mean*) nalazimo i pojačavanje vrline do pojma savršene vrline – *či-de* 至德. Tu se kaže: *Ako ne usavršavaš svoju vrlinu, savršeni put se ne može ostvariti* (odeljak 27).

U ovom delu su vrlina i iskrenost (ili poštenje – *čeng* 誠) povezani. U odeljku 25 se kaže: *Iskrenost je početak i kraj svega. Bez iskrenosti nema ničeg. ... Da bi sebe usavršio potrebna ti je čovečnost. Da bi usavršio druge potrebnati je mudrost. Vrlina naše prirode nije ništa drugo do put kojim se povezuju unutarnje i spoljno.*

2) U prvom odeljku *Primene sredine* (ili *Središnje harmonije*) se kaže: *Ne dozvoliti da navru osećaji zadovoljstva ili gneva, tuge ili radosti; to se opisuje kao stanje* čung *(sredine). Kad ova osećanja navru, ali u doličnoj meri - to se opisuje kao stanje* ho *(sklada). Čung je glavni temelj sveta. Ho je veliki put sveta. Kad se jednom uspostave chung i ho, Nebo i Zemlja zadržavaju odgovarajuće položaje, a svi stvorovi imaju hrane.*

Fung Ju-lan tome dodaje i ovo: *Što je rečeno o osećanjima važi i za želje. U ličnom ponašanju, kao i u društvenim odnosima, postoje srenje*

tačke koje služe kao ispravne granice zadovoljavanja želja i izražavanja osećanja. ... unutarnji sklad... dovodi do mira i reda. Sklad je izmirenje razlika i spajanje u skladnu celinu (Ju-lan, str. 205).

Primećeno je od strane novijih autora (Jiyuan Yu, 2007, gl. 3) da se kod Konfucija i Aristotela može primeniti gađanje iz luka da bi se - metaforički - objasnila njihova učenja o sredini. Naime, kod obojice, ono što je sredina je između suviška (onog previše) i manjka (onog premalo), a sredina, ili središnje, je ono što je ispravno i najbolje. U toj sferi etike, kao i u gađanja iz luka, uspeh je ako se pogodi u središte (ono što je u sredini - grčki: *meson* – kin. čung 中), to jest da čovek ne skrene ni na jednu stranu. Dobar pogodak u metu je sredina između mogućih skretanja u pogrešnom smeru.

Inače, Konfucije – koji se i sam bavio streličarstvom - gađanje iz luka je svrstavao u jedno od šest osnovnih umeća, u koje su spadali: obredi, muzika, streličarstvo, vožnja kočija, kaligrafija i računanje. Gađanje iz luka kao deo vojne obuke se zvalo *vu-še (wushe* 武 射) tj. borbeno streličarstvo. Naporedo sa tim, u obrazovanju, kroz streličarstvo se učila učtivost (uljudnost) i druge vrline - tada se streličarstvo zvalo *li-še* (*lishe* 礼 射).

Rečnik Konfucijeve etike

Na osnovu prethodnih izlaganja vidimo da je Konfucijeva etika uključivala jedan širok dijapazon termina, od onih opštijeg karaktera (vrlina u najopštijem smislu), do posebnih svojstava ili vrlina. Taj rečnik Konfucijeve etike uključuje sledeće termine:

- čovečnost – *žen* 仁
- ljubav prema čoveku – ai-žen 愛 仁
- pravednost, ispravnost – *ji* 義
- celovit čovek – *din-ce* 君子
- negativan vid uzajamnosti – *šu* 恕
- pozitivan vid uzajamnosti – *čung* 忠
- običaj (obred, ritual) – *li* 禮
- hrabar – *jung* 勇
- učtiv, popustljiv - *žang* 讓
- poverenje, odanost – *sjin* 信
- kultura, pismenost – *ven* 文
- prijateljstvo – *ju* 友

– primena sredine – *čung jung* 中庸
– vrlina – *de* 德
– savršena vrlina – *či-de* 至 德
– čvrstina – *gang* 剛
– odlučnost –' *ji* 毅
– dobrota – *šan* 善
– sklonost – *dži* 質
– skromnost – *sun* 孫
– samostalnost, nezavisnost – tu 獨 – du 独
– znanje – *dži* 知
– iskrenost, poštenje – *čeng* 誠

Znanje i neznanje

Zanimljivo je da postoje izvesne analogije između Konfucija i Sokrata, koji se rodio oko 7 godina posle Konfucijeve smrti, ali verovatno nije poznavao Konfucijevu filozofiju.

1) Prvo, Konfucije i Sokrat se smatraju osnivačima etike u kineskoj, odnosno grčkoj filozofiji. Ako je tako, to znači da je etika u Kini hronološki prethodila etici u Grčkoj (vidi detaljnije: Kahteran, 2010: - Shu Jichen, Ying Dabai i Thomas Paxson: *Usporedba između Sokratove i Konfucijeve etike*).

2) Ali, ovde ćemo ukazati na jednu drugu analogiju između njih, koja se tiče odnosa znanja i neznanja. Tako Konfucije kaže: *Kad nešto znaš i shvataš da to znaš, a i kad nešto ne znaš i shvataš da to ne znaš - to je znanje* (*Izreke*, II, 17). Između ovog stava i onoga što Platon pripisuje Sokratu, postoje izvesne analogije. Taj Sokratov stav je inače pojednostavljeno navođen kao: *Znam da ništa ne znam.* . Međutim,u izvornom obliku Sokrat u stvari kaže: *Ne mislim da znam ono što ne znam* - što je bliže Konfucijevom stavu. Da bi bilo jasnije, navešćemo odlomak iz Platonove Apologije, gde Sokrat objašnjava razliku između sebe i prosečnog čoveka. *Sasvim je verovatno da nijedan od nas nema neko znanje kojim bi se hvalio; s tim što on misli da zna nešto što ne zna, dok sam ja sasvim svestan svog neznanja. U svakom slučaju izgleda da sam ja samo nešto malo mudriji - utoliko što ja ne mislim da znam ono što ne znam* (*Apologija - Odbrana Sokratova*, 21b – Plato: *The Last Days of Socrates*, Penguin, 1969, str. 50).

Taoističke kritike

Taoističke kritike konfucijanizma kod Lao Cea i Čuang Cea su imale različite vidove, ali im je zajedničko da se tu konfrontiraju taoističko shvatanje puta (taoa) i vrline, ili snage (de), u odnosu na taoističku etiku i sistem vrednosti. Treba napomenuti da *de* (snaga, vrlina) u taoizmu jeste isti karakter - 德- kao u konfucijanskim tekstovima, mada sa nešto manje naglašenim etičkim značenjem, jer se u taoizmu *de* postavlja iznad, ili konfrontira u odnosu na ostale konfucijanske kategorije (čovečnost, pravednost, običaji itd.),

1) Tako, kod Lao-cea nalazimo opis jednog aksiološkog "pada", za koji nismo sigurni u kojoj meri pretenduje da predstavlja istorijsko, a u kojoj samo jedno strukturalno "zbivanje". Ako bismo sudili po odlomku iz Čuang Cea koji ćemo malo kasnije navesti, tu kao da se ima u vidu i istorijska ravan – tj. konfrontacija boljeg prošlog vremena (u kome su tao i de – shvaćeni na taoistički način – bili dominantni), u odnosu na potonje, odnosno sadašnje vreme u kome su se prilike iskvarile pod uticajem konfucijanskih mudraca.

Dakle, u 38. odeljku *Dao-de đinga* Lao-ce opisuje ono što bismo mogli nazvati "padom" iz ravni tao-a i de-a u utilitarni komunalni moral (čovečnost – *žen* 仁 - pravednost, *ji* 義 o kojima primarno govori Konfucije) i konačno u licemerje etikecije i rituala:

"Kad je tao izgubljen
Došla je snaga (de – 德 *vrlina, integritet).*
Kad je snaga izgubljena
Došla je čovečnost.
Kad je čovečnost izgubljena
Došla je pravednost.
Kad je pravednost izgubljena
Došla je etikecija (ritual).
Sada je etikecija
Samo ljuska iskrenosti i poverenja" (*Dao-de đing*, odelj. 38).

Nešto pre toga, Lao Ce kao da daje savete kako da se to popravi – a savet je upravo da se odbace etičke norme za koje se zalaže konfucijanizam – tj. čovečnost i pravednost, jer su one samo površna i neuspešna zamena za taj pravi integritet za koji se zalaže taoizam.

Odbacimo čovečnost i napustimo pravednost,
Pa će ljudi ponovo poštivati roditelje i biti dobri (*Dao-de đing*, odelj. 19).

Inače, u *Dao-de đingu* u gl. 16 i 19, vidimo da je *de* povezan sa nizom svojstava, kao što su: - vraćanje korenu (guei-gen) - spontanost (ce-žen) - nepatvorenost (pu) - nenametljivost (vu-vei) - jednostavnost (su) - smanjenje želja (gua-ji) - smanjenje sebičnosti (šao-sung). Vidimo da su te osobine povezane ili sa vraćanjem (nečemu što je čovek, po pretpostavci imao u ranijim vremenima), ili smanjivanjem agresivnosti, želja itd.

2) I kod Čuang Cea je na više mesta opisana konfrontacija taoističkih i konfucijanski ideja i načela. Ovde ćemo navesti jedan odlomak iz gl. 9 (*Konjska kopita*), koji donekle podseća na Rusoove kritike licemerja ljudskih odnosa u njegovom vremenu i pozivanje na povratak u neiskvarenu prošlost prirodnog čoveka. - *U vreme celovite snage (de) hod ljudski bio odmeren i lagan, njihov pogled je bio pouzdan i blag. (...) Tih godina celovite snage ljudi su živeli kao ptice i zveri, jedni uz druge, sa deset hiljada stvari. (...) Bez promućurnosti ili lukavstva, ljudi su bili celoviti. Lišeni promućurnosti i lukavstva, oni nisu imali posebnih želja. To se zove nepatvorena jednostavnost. U nepatvorenoj jednostavnosti ljudi su ostvarivali svoju istinsku prirodu. Onda dolazi mudrac hukćući, zadihan od zalaganja za čovečnost, propinjući se na vrhove prstiju da istakne pravednost i svet po prvi put postaje smeten. (...) Krivica mudraca je u tome što su tao i de (put i celovitost) razoreni da bi se stvorili dobronamernost i pravednost* (Čuang Ce, 2001 . str. 94).

Nalog (mandat) neba

1) Smatra se da je pojam "nalog neba" ili "mandat neba" (*tjen-ming* 天命 - *tien ming*) u Kini nastao u 12. v. st. ere, tj. u vreme kad je dinastija Džou vojnim putem zbacila prethodnu dinastiju (Šang, 18-12. v. st. e.) i vladala narednih 9 vekova, pa se postavilo pitanje legitimnosti te smene dinastija. Tako nastaje spoj religijsko-filozofskih i političkih koncepata. Naime, na osnovu ideje da Nebo (tjen) brine o dobrobiti ljudi (klimatske i ostale prilike), sada se to prenosi i na područje vlasti - po analogiji, da vladar takođe treba da brine za dobrobit podanika. Stoga se tumačilo da vladar vlada po nalogu neba, dok vlada pravedno i mudro i da ima podršku Neba, dok je tako. A ako to ne čini, onda gubi mandat neba i biva zbačen, te se mandat, odnosno legitimitet prenosi na drugoga.

Ovde bi se mogla praviti poređenja sa drugim kulturama, od Starog Egipta (tj. faraona), preko rimskih vremena (Konstantin I, koji je "u tom znaku pobedio" 324. g. - kad je na štitove stavio hrišćanski amblem), pa do potonjeg obreda krunisanja u evropskim dinastijama.

Sada ćemo se vratiti na vreme Konfucija, kad je "nalog neba" u Kini dobio širu primenu, tj. primenjivao se (odnosio se) na sve ljude od kojih je mogla zavisiti šira dobrobit neke zajednice, pa je označavao neku vrstu moralnog poretka sveta.

U tom smislu, Konfucije je bio čvrsto uveren da mu je samo nebo postavilo određene zadatke; podredio se nalogu neba, koji nije shvatao kao nalog nekog boga, nego kao deo jednog impersonalnog poretka. U vremenima podela i ratova, smatrao je da upravo nalog neba može ujediniti "svet" (ili ono "pod nebom", tj. Kinu), doneti mir i napredak za ljude.

Ideja ispravnosti značila je da čovek čini ono što treba da čini naprosto jer je to moralno ispravno činiti, a ne iz nekih pobuda izvan ove moralne prinude.

2) Fung Ju-lan tumači da su konfucijanci zastupali teoriju "delanja ni zbog čega". Naime, po konfucijanstvu, čovek ne može da ništa ne čini, ali ono što čini je "ni zbog čega" - jer vrednost činjenja onog što treba da čini počiva u samom delanju, a ne u spoljašnjem rezultatu. Povezujući to shvataenje sa Konfucijevom biografijom, Ju-lan kaže: *Život samog Konfucija je svakako dobar primer ovog učenja. Živeći u razdoblju velikog društvenog i političkog nereda, on je sve učinio da reformiše svet. Putovao je svukuda i poput Sokrata govorio svima. Mada su njegovi napori bili uzaludni, nikad nije bio razočaran. Znao je da ne može uspeti, ali je i dalje pokušavao* (*Istorija kineske filozofije*, str. 59).

Konfucije je pokušavao koliko je mogao, ali je ishod prepuštao nebu, pa u *Izrekama* kaže: *"Ako moja načela prevladaju u svetu, to je ming. Ako padnu na tlo, to je takođe ming"* (*Izreke,* XIV, 38).

Fung Ju-lan dalje ističe: *U poznijem konfucijanstvu, međutim, ming jednostavno znači ukupnost postojećih uslova i sila celog svemira. Za spoljašnji uspeh naše delatnosti uvek je potrebna saradnja tih uslova. Ali ta saradnja je potpuno izvan naše kontrole. Otuda je, za nas najbolje da jednostavno pokušamo da izvršimo ono što znamo da treba da izvršimo, ne hajući da li ćemo pri tom uspeti ili omašiti.* (...) *Otud spoznati ming znači priznati neminovnost sveta kako postoji i tako zanemariti spoljašnji uspeh ili neuspeh. Ako možemo da delamo na taj način, mi, u izvesnom smislu, nikad nećemo omanuti. Jer ako obavljamo svoju dužnost, ta dužnost je samim našim činom moralno obavljena, bez obzira na spoljašnji uspeh ili neuspeh našeg delanja* (*Ist. kin. filozofije,* str. 59-60).

3) Inače, u odnosu na religijska uverenja svog vremena, Konfucije je imao uzdržan stav. Nije mu bila namera da uklanja postojeći kult pre-

daka, koji je činio zvaničnu religiju, zajedno sa posmrtnim obredima. Ustručavao se da govori o sudbini mrtvih: "Kad čovek ne zna šta je život, kako uopšte može da zna bilo šta znati o smrti?" Kult predaka kod njega prevashodno treba shvatiti sa etičkog (kao poštovanje predaka), a ne sa religijskog stanovišta (kao kult). Konfucije je smatrao da je besmisleno moliti za pomoć bogove s nebesa, ili pretke; volja neba ne može se izmeniti čovekovim molitvama.

Kasniji razvoj filozofije u Kini

Da bi bilo jasnije mesto Konfucija i konfucijanizma kao filozofije, treba podsetiti na razvoj koji je usledio posle njega u kineskoj filozofiji.

U razdoblju "sto škola" (6 – 3. v. st. e.) izdvaja se šest osnovnih filozofskih pravaca koji čine okosnicu i kasnijeg mišljenja: konfucijanizam, taoizam, mocistička, sofisti (ili dijalektičari), kosmološka i legalistička škola.

1) Dakle, prva škola je bila Konfucijeva. Među njegovim najuticajnijim naslednicima bili su Meng Ce (孟子 - Meng Tzu - *Mèng Zǐ*, 372-289. g. st. e.) koji je smatrao da je čovek urođeno dobar (a zlo nastaje pod uticajem okoline) i Sjun Ce (荀子 - *Hsun Tzu* - *Xunzi* - oko 300-238. g. st. e.), koji je smatrao da je čovek rđav i da tek obuzdavanjem i oplemenjivanjem stiče vrline. Iz ovih učenja u konfucijanizmu kasnije nastaje polarizacija na idealističko i racionalističko krilo.

Sjun Ce je razvio svoje ideje u pravcu konfucijanskog prosvetiteljstva, smatrajući da jedan deo kvarenja društva i ljudi dolazi i od sujeverja. Konfucijev skepticizam on je razvio u otvorenu kritiku verskih ideja i prakse. Za njega su kult predaka, strah od duhova i prizivanje nadzemaljskih sila manipulacija ljudima, ili način da se izbegne odgovornost za prilike u društvu, koje bi se inače mogle poboljšati. Tu praksu je odbacivao jer je po pravilu vezana za neke sebične ciljeve. Bavljenje duhovima (šen) je obično način da se prilike zamagle, umesto da se ljudi bave pravim uzrocima svojih nevolja i da ih tako promene. Po njemu sve se zbiva po prirodnim zakonima - nebo je samo deo prirodnih procesa i entiteta i ne može se očekivati da ono uzvrati na molitve ili obrede.

2) Taoistička filozofija je druga glavna nit kineske misli. Njeni počeci vezuju se uz Lao Cea koji razvija ideje vezane za tao (ili: *dao*), kao nenastalu, nepropadljivu i samo-određujuću bit i načelo sveg zbivanja. Snaga, moć, potencija, taoa koja se iskazuje u igri polariteta (*jin-jang*) i kroz neiscrpno pojavljivanje i nestajanje pojedinačnih stvari, naziva se

de. Svoje najdublje uporište čovek nalazi usklađivanjem sa ritmom taoa, što se ne može postići sabiranjem znanja, niti kultivisanjem vrlina, već "neremetećom delatnošću" (*vu vei*). Lao Ceov sledbenik Čuang Ce dalje razrađuje taoističku filozofiju. Za njega tao nije samo načelo kojim se iskazuje spontanost sveg zbivanja, već i načelo samopreobražavanja postojećeg. On podvlači pojedinačnu (neuporedivu) prirodu stvari i istovremeno jednakost svih stvari sa stanovišta taoa. Mudrac je onaj ko obitava u "velikom jednom" i njegov duh se stoga odlikuje čistotom, smirenošću i apsolutnom slobodom. I taoizam je slično kao konfucijanizam, pored filozofije razvio taoističku religiju (vidi – Pajin: *Put zmaja, rečnik taoizma*, Beograd, 2004).

3) Uz taoiste, glavni oponenti konfucijanizma na etičkom i društvenom planu bili su predstavnici mocističke škole. Mo Ce (5-4 v. pre n.e.) stiče sledbenike koji se uz etiku i političku filozofiju, bave i logikom, astronomijom i praktičnim znanjima; oni se organizuju poput pitagorejaca u Grčkoj. Dok konfucijanisti određuju vrline u skladu sa društvenom podelom rada i uloga, mocisti ističu etiku "sveobuhvatne ljubavi", nenasilja i pacifizma. Prvi moralnost delanja traže u motivaciji, a drugi u njegovom ishodu ili postignuću, tj. doprinosu opštem blagostanju.

4) "Škola imena" (4. v. st. e.) obuhvata sofiste, logičare ili dijalektičare. Oni su se bavili odnosom između imena ili pojmova i datosti, partikulara ili "aktualiteta". Kritikovali su zdravorazumske pristupe (konfucijanističko "ispravljanje imena") služeći se paradoksima i aporijama (donekle sličnim Zenonovim).

5) Shvatanja kosmološke (ili *jin-jang*) škole prihvatili su i u drugim školama, a svojim uticajem ona su obezbedila jedan sistem "objedinjenog znanja" – od nauke, preko teorije društva i umetnosti do praktičnih veština i medicine. Teorija polariteta (*jin-jang*) i teorija pet činilaca ili sila koje su postojale nezavisno, objedinjene su u učenju Cou Jena (3. v. st.e.). Iako se učenjem o polarnosti izražava i načelo spontanog preobražaja suprotnosti (jedna krajnost prelazi u drugu) naglasak je na komplementarnosti, harmoniji i velikom jedinstvu. Pet činilaca (voda, vatra, drvo, metal i zemlja) predstavljaju atribute dinamičko-procesualno shvaćene prirode.

6) Legalistička škola je bila od najmanjeg značaja iz ugla istorije filozofije, a bavila se pragmatičkom političkom filozofijom – organizacijom vlasti i uspostavljanjem i održanjem moći. Legalisti su pomogli državi Ćin da osvoji ostale feudalne države i ujedini celu Kinu kao carstvo (kraj 3. v. pre n.e.). U to vreme potisnute su ostale škole i spaljeni njihovi spisi (neki su krišom sačuvani za istoriju).

7) U panorami filozofskih učenja u Kini, bilo je i mislilaca koji se nisu identifikovali ni sa jednom školom. U tom pogledu se posebno isticao Vang Ćung (王充 - *Wang Ch'ung - Wang Chong*, 27-97. g.), koji razvija racionalna i naturalistička objašnjenja, kako o prirodnim pojavama (astronomskim, meteorološkim), tako i o ljudskim situacijama i odnosima, nastavljajući racionalizam Sjun Cea. Ostavio je više dela, a najznačajniji su mu *Kritički eseji* (論衡 *Lùnhéng - Philosophical Essays of Wang Ch'ung*, 1907).

Kod njega nalazimo mišljenja koja bi se mogla povezati sa nekim aspektima u pojedinim školama – recimo: naturalizam i materijalizam (blizak taoizmu i školi jin-jang), kao i racionalizam i interes za običaje (blizak konfucijanizmu) – ali on ipak stoji izvan svrstavanja u poznate filozofske škole.

Vang Čung smatra da su nebeske (meteorološke) prilike (suša, kiše) nešto što se zbiva bez neke svrhe (nisu vođene čovekovim obredima, ili željama – a ni voljom nekih viših bića). On govori o kruženju vode koja najpre stvara oblake na nebu, a potom sa neba iz oblaka pada na zemlju. Oni koji smatraju da nam nebo daruje hranu i odeću, nisu u pravu, jer čovek ima mesto u svetu kao mušica, pa nema razloga da smatramo da mi možemo uticati na promene u svetu. Te promene nisu u nekoj službi naše dobrobiti, niti nam (kao nepogode) stvaraju nevolje, kao kaznu. On je nebo video kao područje u kome su astronomska tela i atmosferske pojave, na određenom rastojanju od zemlje.

Drugo, ljudi ne postaju duhovi posle smrti. Ako bi se uzelo u obzir koliko je ljudi umrlo od nastanka sveta, duhovi bi daleko nadmašali žive i bili bismo stalno njima okruženi. Čovekova životna snaga počiva u telu, kao pirinač u džaku. Sa smrću telo se raspada, a životna snaga se rasipa, kao pirinač iz pocepanog džaka. Nebo i zemlja su takvi da se nov čovek može roditi, ali mrtav ne može uskrsnuti. Kad bi pepeo mogao da se zapali, verovao bih da mrtvi mogu ponovo da zadobiju telo. Pošto se vatra koja je izgorela ne može ponovo zapaliti, to znači da mrtvi ne mogu postati duhovi. A pošto ne mogu postati duhovi, ne mogu imati ni svest. Pre rođenja ljudi nemaju svesti. Pre rođenja oni su deo iskonske sile, a kad umru, oni joj se vraćaju. Pre rođenja čovek nema svest, a posle smrti se vraća polaznom stanju.

Konfucijanizam kao religija

1) Nakon Konfucijeve smrti, neki su počeli da ga smatraju učiteljem koji nadmaša sve ostale. Važan datum u kanonizaciji Konfucija i nastanku religije konfucijanizma je bila 195. g. st. e. kad je car Gao-cu (osnivač Han dinastije) prineo žrtvu duhu Konfucija na njegovom grobu u gradu Ći-fu. Po nekima, on je bio živi bog među ljudima – božansko biće koje je znalo da će nakon njegovog vremena doći dinastija Han (206. g. st. e. – 220. g) i koje je izložilo ideale koje će dinastija Han da ostvari. Ova apoteoza bila je vrhunac, a konfucijanstvo je sredinom vladavine dinastije Han dobilo i dodatne karakteristike religije. Konfucijanizam je u vreme Han dinastije postao državna religija.

U to vreme se i u taoizmu javljaju religijske ideje i institucije, a Konfucije i Lao Ce bivaju oboženi. Stoga u poznijim razdobljima postoje naporedo Konfucije filozof i Konfucije kao neka vrsta božanstva, tj. i filozofija konfucijanizma i kult Konfucija, sa hramovima i službama.

2) U vreme dinastije Han (206. g. st. e – 220. g.), posebno za vlade cara Vu Tija (Wu Ti, 141-87. g. st. e.) došlo je do institucionalizacije konfucijanizma, do povezivanja birokratije sa konfucijanskom tradicijom. Uspostavlja se sistem obuke i izbora službenih lica (činovnika) preko sistema obrazovanja i ispita. U vreme cara Vu Ti-a će jedino žu škola (konfucijanizam) biti pod patronatom i sponzorstvom države.

Tako su konfucijanski klasici postali osnova za sve nivoe obrazovanja, uključujući i stvaranje neke vrste carskog univerziteta, na koji se oko 50 g. st. e. godišnje upisivalo oko 3000 studenata. Godišnje je oko 100 novih činovnika bivalo uvedeno u državni sistem, pošto bi položili obavezne ispite.

Pred kraj devetnaestog veka došlo je do oživljavanja religijskog konfucijanizma. Sa stvaranjem kineske republike (revolucija Sun Jat Sena, 1911), njegov status je opet vraćen na rang Najvećeg Učitelja.

3) Pogledajmo sada neke primer religijskog uobličenja tradicije vezane za Konfucija.

a) Prema sačuvanim podacima, prvi objekat koji je nagovestio kasniji razvoj konfucijanske religije, bilo je svetilište u slavu Konfucija, podignuto u njegovom rodnom gradu Ći-fu-u (Qufu - Ch'ü-fu, u njegovo vreme država Lu, sada provincija Šantung) i to 478. g. st. ere, tj. godinu dana posle njegove smrti. U prvih nekoliko vekova to je bio objekat kojim se obeležavalo sećanje na njega, a kasnije poprima hramovske dimenzije i funkcije, pošto je to preraslo u kompleks, koji je postepeno dograđivan

narednih 2000 godina. U sredini kompleksa, ispred *Odaje velikog savršenstva - Dachengdian* 大成殿 - nalazi se *Platforma kajsije* koja obeležava sećanje na Konfucija koji je učenike podučavao isprod drveta kajsije. Odaja velikog savršenstva je glavna zgrada u kompleksu hrama, gde se održava služba sećanja na Konfucija. Ona je veličine 54x34 m. – a visine 32 m. Kompleks ovog hrama je drugi po veličini među istorijskim objektima (iza kompleksa Zabranjenog grada, u Pekingu) - pokriva površinu od oko 16,000 kv. metara, sa oko 460 odaja. Pošto je glavno obnavljanje kompleksa hrama usledilo 1499. posle velikog požara - tj. ubrzo posle izgradnje Zabranjenog grada u Pekingu – arhitektura hrama u mnogom pogledu je slična Zabranjenom gradu.

b) Vremenom, ljudi su počeli da se odnose prema Konfuciju kao prema božanstvu, a žene da ga mole za zdrav porod, što je privremeno bilo zaustavljeno carskim ediktom iz 472. godine nove ere.

U prvim godinama Konfucije i njegovi učenici su predstavljani zidnim slikama i drvenim statuama. 505 g. unete su drvene statue Konfucija. Neki su se tome opirali, jer ih je podsećalo na praksu koja je postojala u budističkim hramovima. Oko 1530. g. za neko vreme to je odbačeno, pa su u mnogim hramovima, umesto kipova, postavljene drvene ploče sa tekstom, koje su ostale do danas. Ikonološke potrebe ljudi su se pokazale uticajnim, pa su se javili i kipovi trojstva (kao u taoističkim i budističkim hramovima), kojih ima u konfucijanskim hramovima u Kini i drugim zemljama (Vijetnam, Indonezija, Koreja, Japan). Počev od 18. v. bilo je Konfucijevih hramova i u Americi. Izvan Kine, najveći broj ih je u Koreji. Tvrdi se da je u jednom periodu bilo oko 3000 Konfucijevih hramova širom sveta.

Neki hramovi imaju i odaje u kojima se odaje pošta Konfucijevom ocu, Šulijang Heu. 1048. godine sazidana je takva odaja u kompleksu hrama u Ći-fu-u. On je slavljen kao *Vojvoda koji je porodio mudraca* - slično kultu Bogorodice u hrišćanstvu. Njegovo svetilište postavljeno je u zapadnom delu hramovskog kompleksa, 1729. godine, sa njegovim kipom.

c) Kad je osnivač južne dinastije Sung, Kao Cung (vladao 1127-63) uspostavio kao novi glavni grad Linan (danas - Hangdžou), u njemu je podignut carski Konfucijev hram 1130. godine. U međuvremenu je tri puta menjao mesto i zgrade. Sadašnje zgrade su iz dinastije Ćing (18. v.), a renoviran je 2008. U njemu su kipovi Konfucija i njegovih učenika (po dvojica sa obe strane).

d) Konfucijev hram u Pekingu je podignut 1302. g., a dodatno je proširivan i ukrašavan u narednim vekovima, tokom dinastija Ming

i Ćing. On sad zauzima površinu od 22.000 kv. m. i drugi je po veličini među konfucijanskim hramovima. U hramu je održavan kult Konfucija tokom tri dinastije: Juan (1271-1368), Ming (1368-1644) i Ćing (1644-1911). Sada je u njemu smešten Muzej grada Pekinga. Hram ima 4 dvorišta. Glavni delovi su Kapija prvog učitelja, Kapija velikog savršenstva, Odaja velikog savršenstva i Odaja obožavanja. U jednom od dvorišta nalaze se 198 kamenih ploča sa imenima 51,624 dostojanstvenika iz Juan, Ming i Ćing dinastije, koji su položili carski ispit polagan u Hramu. Table govore o sistemu ispita – položiti ga bila je čast i put do carske službe. Prinošenje darova duhovima Konfucija i njegovog učenika Jan Huei-u, vršeno je i pri Carskom univerzitetu (Biyong), u Pekingu, koji je sagrađen 1783.

e) Konfucijev hram u gradu Ćudžou (Quzhou), na jugu Kine u provinciji Džeđijang (Zhejiang), podignut je 1520. godine. Konfucijev hram u gradu Tainan (na Tajvanu) podignut je 1666. Više od 30 puta je rekonstruisan, posle oštećenja od prirodnih nepogoda i ratova. Konfucijev hram postoji i u Nagasakiju, u Japanu, a vezuje se za 1893. godinu.

f) U Indoneziji se konfucijanizam kao religija javlja sa kineskom dijasporom, krajem 19. veka. Prvi hram "Boen Bio" je podignut 1906. u Surabaji, na istočnom delu Jave. 1918. je formiran Konfucijanski religijski savet, a kongres je održan Jogjakarti, koji je ustanovio Khong Kauw Tjong Hwee – tj. Centar Konfucijanske verske zajednice. Konfucijanska religija u Indoneziji ima oko 100 hramova ili oltara, oko milion članova, organizaciju sveštenih lica, učitelja i misionara i odgovarajuće odore, korpus svetih knjiga, obrede i ceremonije (Novu godinu, Konfucijev rođendan itd.), redovne službe u hramovima (nedeljom, 1 i 15. u mesecu), službe za venčanja i sahrane.

Napomene

1) Konfucijevo lično ime bilo je Ćiu 丘, pa otuda Kung Ćiu 孔丘 – ali je šire poznat kao: 孔夫子 - K'ung-fu-tzu - pinyin: Kong Fuzi – a u kraćoj verziji: Kung-ce 孔子 - K'ung-tzu - pinyin: Kongzi. Ti karakteri znače: - 孔 kung = porodično ime, prezime; - 夫 fu = mudrac - složenica - 夫子 fu-ce = mudrac, učitelj, heroj; - 子 ce (tzu – zi) = osnovno značenje: dete, potomak - u sprezi sa imenima filozofa - kao što su Lao-ce 老子 Čuang-ce 莊子 ili Kung-ce - znači: učitelj, mudrac.

Inače, Konfucije dolazi od Confucius - ime pod kojim ga je Evropi predstavio Mateo Riči, u 17 v., prvim prevodima na latinski.

Sličan izgovor imaju i drugi pojmovi kao što su: - kung 功 = zasluga, postignuće, uspeh, trud; - kung-fu 功夫 - osnovno značenje: sposobnost, delo; - kung-fu 功夫 - pinyin: gongfu = borbene veštine

Transkripcija kineskih karaktera (odnosno izgovor) mnogom čitaocu izaziva zbrku, pa i odbojnost, jer se u različitim knjigama javljaju Wade-Giles (Vejd-Džajls - nazvana po sinolozima koji su je lansirali), pin-jin (pin-yin) i neka vrsta jugo-transkripcije (uz pomoć slova kao što su ć, č, ž, đ, ili dž) - dakle, ukupno tri načina transkribovanja. Recimo, sada se u nekim knjigama može naći tao i taoizam, a u drugima, dao i daoizam. Zapravo, sve transkripcije približno odgovaraju izgovoru - stoga je najvažnije je da se zna na koga (i na šta) se misli.

Rukovođeni time mi smo se opredelili za praktičan pristup. Dakle, ako je kod nas u upotrebi skoro sto godina bio u upotrebi tao (taoizam) onda smatramo da je jednako legitimno pisati ih u bilo kojoj od dve varijante, iako je (od početka 70-tih godina pin-jin uveo D umesto T).

U većini zapadnih knjiga (do pre desetak godina) je dominirala (starija) Wade-Giles-ova transkripcija, koju je smenila novija pin-jin (pin-yin) transkripcija, lansirana najpre u Kini, krajem 60-tih (kao i pojednostavljeni karakteri - sa ciljem da se olakša opismenjavanje i samim Kinezima). Daćemo neke primere, kao bi bile jasnije razlike.

U Wade-Giles transkripciji je (kako smo videli) K'ung-fu-tzu, a to isto u pin-jinu – Gong Fuzi. U Wade-Giles transkripciji ime jednog od osnivača taoizma (Čuang Ce-a) se piše Chuang Tzu, a u pin-jinu: Zhuang Zi. U samom pin-jin sistemu ima varijacija, pa se to ime (kao i druge reči) javlja u varijantama gde su dva dela imena (tj. izgovor karaktera) spojeni, razdvojen crtom, ili potpuno: Zhuangzi, Chuang-zi i Zhuang Zi. Na Zapadu kao i kod nas njegovo ime je pisano u tri varijante: Čuangce, Čuang-ce i Čuang Ce, ali je najvažnije da znamo da je reč o istom čoveku, tj. imenu. Zaplet se – pored ostalog - javlja tako što je prvi glas transkribovan kao Ch (Wade Giles), odnosno Zh (po pin-jinu), a zapravo je negde između našeg Č i Dž, dok ono što je transkribovano kao Tzu odnosno Zi, se izgovara (približno) kao *dz'*. Slična približnost se javlja i kad je reč o parovima kao što su k-g, t-d, p-b, tj. pravi izgovor je "negde" između, pa su se onda Wade i Giles odlučili za prvo, a autori pin-jina za drugo. Otuda po prvima tao, ili te, a po drugima dao, ili de. Nešto više zbunjuje čitaoca transkripcija **hs** (po Wade-Giles-u) i **x** (po pin-jinu), što se izgovara kao jako umekšano š, pa smo mi to transkribovali kao sj. Takođe zbunjuje **ch'** (po pin-jinu **q**), koje približno odgovara našem ć. Posebne teškoće stvara i glas koji je između našeg **ž** i **r** pa je u Wade-Giles

transkripciji korišćeno *j* (zato *jen*), a po pin-jinu je korišćeno **r** (zato ***ren*** – označava Konfucijev termin *čovečnost*) - a mi smo se odlučili za ž (tj. žen), kao nešto bliže pravom izgovoru.

Da bismo čitaocu olakšali snalaženje u drugim izvorima, uz transkripciju našim slovima, navodili smo za pojedina dela i termine pored našeg izgovora i obe transkripcije – Wade-Giles i pin-yin.

2) Prevodilac Svetozar Brkić, govori o uglomeru, umesto o aršinu – u svakom slučaju, reč je o tome da se primeni isto merilo (aršin, uglomer) za sebe i druge – u tome je uzajamnost, ili reciprocitet.

Bibliografija

A Late Period Hieratic Wisdom Text - University of Chicago Pr. 1992.

Confucius: *The Analects*, Penguin, 1979. (*Analects* - Chinese and English – http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node-1081&if-en - site copyright Donald Sturgeon, 2009 – source: "The Chinese Classics – vol. 1", trans. By James Legge, 1861)

Čuang Ce: *Leptirov san*, Beograd, 2001. (aut. izd. D. Pajin) - *The Complete Works Of Chuang Tzu*, translated by Burton Watson - http://www.terebess.hu/english/chuangtzu.html

Fung Yu-lan: *History of Chinese Philosophy* (I-II), Princeton Univ. Press, 1973.

Fung Ju-lan: *Istorija kineske filozofije*, Beograd, Nolit, 1971.

Giles, Herbert: *Religions of Ancient China* - Constable and Co. Ltd., London, 1905.

Hsün Tzu: *Basic Writings* – Columbia University Press, 1996

Ji ding, Gornji Milanovac: Dečje novine, 1990

------ Beograd: Narodna knjiga - Alfa, 2004.

------ *deset krila: knjiga promene*, Sremska Mitrovica: Tabernakl, 2005.

Jiyuan Yu: *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*, Routledge, 2007.

Kahteran, Nevad: *Komparativna filozofija*, Filozofski fakultet Sarajevo, 2010.

Konfucije: *Veliko učenje*, BIGZ, Beograd, 1984.

------ *Izreke* - Beograd: Grafos, 1986. – Nova Pazova: Bonart, 2001.

Laoce, Konfucije, Čuangce, izb. i prevod Svetozar Brkić, Prosveta, Beograd, 1964

Lin Yutang: *My Country and My People*, William Heineman, London, 1936.

Pajin, D. i Marinković, A.: *Put zmaja - rečnik taoizma*, Beograd, Draganić, 2004.

Plato: *The Last Days of Socrates*, Penguin, 1969

Scott Morton, W.: "The Confucian Concept of Man: The Original Formulation", časopis
Philosophy East and West, Vol. 21, No. 1, Jan., 1971), University of Hawaii Press, str. 69-77
Smailagić, Nerkez: *Leksikon Islama*, Sarajevo, Svjetlost, 1990.
The Book of the Dead - Dover Publications, N. York, 1967.
The Doctrine of the Mean - Kessinger Publishing, 2004.
Wang Ch'ung: *Philosophical Essays* – Luzac, London, 1907.
Wattles, Jeffrey: *The Golden Rule,* New York: Oxford University Press, 1996.

Individualizam i ekocentrizam: dijalog i dijalektika kod Cuang Cea

Sažetak

U svojim tekstovima Cuang Ce razvija shvatanja čoveka koji će se najbolje uklopiti u ekocentričko shvatanje sveta, a time i stvoriti najbolju zajednicu ljudi. U krajnjoj liniji, taj čovek uspostavlja najbolji odnos prema životu i smrti, društvu i prirodu, prema prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, a preostalo vreme koristi na najbolji način, za razliku od većine ljudi koji to ne čine. Jer, *kad čovek jednom dobije određeno telesno obličje, on ga se drži, čekajući kraj. Ponekad u sukobu sa stvarima, ponekad im se uklanjajući, on istrčava svoju stazu kao konj u galopu i ništa ga ne može zaustaviti. Zar nije dirljiv? Znojeći se i radeći do kraja svojih dana i nikad ne videći svoje postignuće, potpuno se iscrpljujući i nikad ne znajući gde da potraži predah - kako da ga ne žališ?* (gl. 2).

Po Čuang Ceu, važno je shvatiti da su sva bića prolazne pozajmice od neba i zemlje, jer se preobražavanje stvari (vu hua) odvija kao veliki tok (da-tung). "*Ovo obličje dato ti je od neba i zemlje. Život nije tvoje vlasništvo, nego je to sklad pozajmljen od neba i zemlje. Tvoja urođena priroda i sudbina nisu tvoje vlasništvo - one su okolnosti pozajmljene od neba i zemlje* (gl. 22).

U tom smislu, filozofija je i za njega (kao za neke grčke filozofe) spremanje za život i za smrt, posle koje čovek ulazi u veliku topionicu, u dalji tok preobražaja. Za života može da odabere i da sledi put mudraca, tj. da se oslobodi uobičajenih strahovanja ili ograničenja. Tada shvata da je dobio život jer je za to došlo vreme, a da će ga izgubiti jer je za to došlo vreme. U starini to se zvalo oslobađanje od sputanosti (sjen-đie), veli Čuang Ce u gl. 6.

Svoje ideje i shvatanja on izlaže koristeći različite forme dijaloga i dijalektiku sličnu nekim grčkim filozofima.

Dijalog i dijalektika

Kod Sokrata "dijalektika predstavlja proces iznalaženja istine putem pitanja usmerenih na iznalaženje istine, putem pitanja usmerenih na otvaranje onog što se već implicitno već zna" (*Oksfordski filozofski rečnik*, 1999, str. 83), tj. dijalektika pomaže da se "rodi" istina koja je već pohranjena u duhu (otuda je Sokrat svoje umeće, ili dijalektiku, nazivao babičkom veštinom). Jedno od osnovnih sredstava (poluga) toga je dijalog dvojice (ili više) ljudi. Samo što se Sokratovi dijalozi nisu sačuvali u pisanom obliku, osim posredno, kroz Platonove tekstove (tj. dijaloge u njegovim tekstovima, gde se pojavljuje i Sokrat). Dakle, dijalog i dijalektika predstavljaju formu (kontekst) i metod postizanja filozofske istine. U toj tradiciji koju čine Sokrat, Platon i Aristotel, smatralo se da je istina dostižna. Za razliku od njih, skeptička tradicija (čiji je začetnik Piron, 365-275. g. str. ere) je smatrala da traganje za istinom (u dijalogu i kroz dijalektiku) ne može biti doslovno ostvareno, ili ispunjeno, nego svoj vrhunac dostiže u odustajanju, ili uzdržavanju od suda (epohe), što vodi spokoju (ataraksiji), te kod njih dijalog i dijalektika služe tim krajnjim ciljevima. Kinička tradicija je smatrala da se istina otkriva kroz odbacivanje uobičajenih merila vrednosti i konvencija i njihovi dijalozi se često odvijaju na neverbalnom planu, kroz provokativne performanse čije je cilj da se ismeju, ili pokaže besmislenost konvencija i tako čovek i njegova misao oslobode izlišnih ograničenja, da mu se vrati spontanost i neposrednost, što je bio i cilj taoista.

Kao što ćemo videti, kod Čuang Cea nalazimo misao koja se oslanja na dijalog i dijalektiku i na platoničarski i na skeptički način, tj. kao da se proteže od jednog, do drugog pola. Osim toga, videćemo da se i kod njega javljaju provokativne situacije i ponašanja (koje manifestuju nekad mislioci, a nekad se javljaju i lude, ili slični "otkačenjaci"), čiji je cilj da se u dijalozima (ili monolozima) koji su s tim povezani, ili slede, afirmiše duh kontrakulture (ili alternativne kulture). To nas podseća na grčke kinike, Antistena (oko 445-360. g. st. ere), Dogena iz Sinope (400-325. g. st. ere) i druge, koji su razvili i jednu alternativnu filozofiju i "kontrakulturni" životni stil (sličan duhu mnogo kasnije kontrakulture 60-tih g. 20. v.) - u odnosu na preovlađujući (dominantan) tok oličen u Sokratu, Platonu i Aristotelu.

Time ne kažem da je Čuang Ceova misao nadmoćna u odnosu na navedene grčke tradicije (pošto kombinuje njihove mogućnosti - od "ozbiljne filozofije", do "kiničkih ludiranja"), nego da daje zanimljive izazove, kako za istoriju filozofije, tako i za savremenu misao.

Vreme i filozofske škole

Filozof Čuang Ce - 莊子 - živeo je (približno) između 369-286. g. st. e., u Kini[259] - dakle, bio je oko 15 g. mlađi od Aristotela (384-322). U to vreme na teritoriji Kine je postojalo 7 manjih država, koje su povremeno ratovale jedne s drugima (kao što su povremeno činile države u staroj Grčkoj – otuda se govori o "periodu ratujućih država", 475–221. g. st. e.). Tih sedam država bile su: Ći, Ču, Jan, Han, Džao, Uei i Ćin. U jednoj od njih - u državi Ču - živeo je Čuang Ce.

Period ratujućih država je trajao do 221 g. st. e., kad je država Ćin uspela da - posle niza ratova - uspostavi svoj primat i vlast nad celom teritorijom i tako je uspostavljena dinastija Ćin, koja nije bila naklonjena pluralizmu učenja i filosofskih shvatanja, jer se smatralo da to može voditi novim podelama i vraćanju u pređašnje stanje (zbog toga je izvedeno i veliko spaljivanje knjiga različitih tradicija).

Iako je period ratujućih država bio nepovoljan na jedan način, istovremeno je bio stimulativan na drugi način, jer se razvio bogat spektar učenja, posebno filozofskih i to razdoblje se u istoriji kulture još nazivalo i razdobljem "sto škola", ali se zapravo uobličilo šest škola, ili učenja. To su bile: jin-jang škola (koja se bavila kosmologijom i dinamikom jina i janga), konfucijanizam (koji se bavio etikom, kao osnovom društvenog uređenja i institucija), mocisti (koji su kritikovali tradicionalne institucije), škola imena (ili, logičari - bliski grčkim sofistima), legalisti (koji su smatrali da su za dobro društvo bitni zakoni i pridržavanje zakona) i taoisti (čiji klasici su Lao Ce i Čuang Ce).

Otuda se naše razumevanje i opažanje u ovom domenu izoštrava i obogaćuje tek kad postanemo svesni da ono "kinesko" nije homogeno, nego obuhvata veoma različita stanovišta i svojstva, kao što Kineze zaista vidimo tek kad postanemo svesni raznolikosti njihovih lica. Dakle, u tom smislu ni Čuang Cea (ili nekog drugog) ne treba identifikovati kao "tipično kineskog mislioca," jer postoje drugi - ne manje kineski - mislioci, čija se uverenja (nekad, veoma) razlikuju od njegovih.

259 Starija (engleska, Wade-Giles) transkripcija njegovog imena - 莊子 – bila je **Chuang Tzu** ili **Chuang-tzu**, a novija (kineska, pin-yin) **Zhuang Zi** (ili **Zhuangzi**). Nekad su delovi njegovog imena povezivani (crticom), a nekad pisani odvojeno (kao ime i prezime). No, bitno je da znamo na koga se odnose. Kod nas je bilo u opticaju "Čuangce" i "Čuang-ce". Sada preuzimamo konvenciju odvojenog pisanja, sa velikim slovom i drugog dela imena – Čuang Ce.

Tako konfucijanac Sjin Ce (Xun Zi, 312–230. g. st. e.) ukazuje na jednostranosti i razlike pojedinih mislilaca: *Shen Tzu je uvideo važnost praćenja, ali ne i vođenja. Lao Tzu je uvideo važnost ne-delanja, ali ne i delanja. Mo Tzu je uvideo važnost jednakosti (i sveopšte ljubavi), ali ne i ne-jednakosti (odnosno različitosti ljudi – D.P.). A Sung Tzu je uvideo važnost svođenja želja, ali ne i mnoštva želja* (cit. po Wing-Tsit, 1972, str. 173).

Fung Ju-lan (1971, str. 194) ističe da su taoizam i legalizam predstavljali dve krajnosti – prvi su tvrdili da je čovek provbitno potpuno nevin, a legalisti da je potpuno zao (i da su zato potrebni zakoni i kazne). Na drugoj strani ukazuje na razlike između konfucijanizma i legalizma, pa kaže: *Tokom istorije Kine konfucijanci su uvek optuživali legaliste da su niski i prosti, dok su legalisti optuživali konfucijance da su knjiški i nepraktični* (Fung Ju-lan, 1971, str. 196).

Tipovi dijaloga

Dijalog se kod Čuang Ce javlja u dva osnovna vida. S jedne strane kao forma, u kojoj dvoje ljudi vodi razgovor o nekoj temi, a s druge kao dijalog (ili polemika) jednog od sagovornika sa nekim mišljenjem koje drugi sagovornik ili zastupa, ili čije je mišljenje ili pitanje, samo povod dijaloga koji se razvija. Ovo je okvir unutar koga Čuang Ce razvija čitav spektar dijaloga, različitih i po sadržaju i po tipu.

U njegovom tekstu (*Leptirov san*, 2001) nalazimo celu skalu sučeljavanja diskursa - od dijaloga, do polemike, od dijaloga sa argumentacijom, do dijaloga u kojima se koriste dijalektika, paradoksi, ironija, humor, alegorija itd.

U tim dijalozima nalazimo sledeće teme ili sabesednike.

1) Dovođenje u pitanje dominantnog diskursa, odnosno dekonstrukcija (nekad argumentacijom, a nekad ismevanjem) pojedinih običaja i vladajućih shvatanja.

2) Čuang Ce vodi posredne dijaloge sa učenjima drugih škola kineske filozofije tog vremena. Kad je reč o dijalozima, ili polemici sa konfucijanizmom, pored dijaloga Konfucija i Lao Cea, nekad nailazimo i na ironično opovrgavanje učenja konfucijanizma (tako što se Konfuciju daje uloga zastupnika taoističkih shvatanja).

3) Neki dijalozi služe da se negira važnost ranga – tako nalazimo vojvode u dijalozima sa kuvarom, ili kolarom, ili Konfucijevog učenika u dijalogu sa baštovanom.

4) Jedan broj dijaloga posvećeni su taoističkom ekocentrizmu.

5) U nekim dijalozima nalazimo personalizovane metafore (lobanja, senka, polusenka), ili filozofske pojmove, personalizovane kroz naraciju (haos, nepostojeće), ili dijaloge polu-božanstava (gospodar severnog mora).

6) U posebnu grupu izdvojili smo dijaloge u kojima se koristi ironija.

7) Postoje i odlomci u kojima Cuang Ce govori o istim temama (nekad i na sličan način) kao neki zapadni filozofi iz vremena antike, ili helenizma, tako da se tu može govoriti o uspostavljanju svojevrsnog dijaloga na fonu istorije filozofije.

8) U nekim dijalozima Čuang Ce – poput grčkih mislilaca - dovodi u pitanje pisanu tradiciju, tj. same osnove istorije filozofije.

1) Dijalozi sa vladajućim shvatanjima i običajima

Čuang Ce često vodi dijaloge vladajućim shvatanjima i običajima i na svoj način "dekonstruiše" običajne norme, koje su drugi mislioci, a i većina običnih ljudi sledili i poštovali, a da se nikad nisu zapitali o njihovom smislu.

Odnos prema smrti i pokojnicima

Kroz više dijaloga Čuang Ce dovodi u pitanje uobičajen odnos prema smrti, kao i prema pokojnicima.

1) *Učitelji Su, Ji, Li i Lai su razgovarali. "Ko može ništavilo da smatra svojom glavom, život leđima, a smrt svojom zadnjicom?" rekoše oni. "Bićemo prijatelji onoga ako zna da su život i smrt, postojanje i nestajanje jedna celina".*

Njih četvorica se pogledaše i nasmejaše. Nije bilo neslaganja u njihovim srcima i tako postadoše prijatelji. A, onda se, odjednom, učitelj Ji razboleo. Učitelj Su ode da ga pita kako je. "Čudno", reče učitelj Ji. "Stvoritelj me je tako skvrčio! Leđa mi strče kao grba, organi su mi negde gore. Podbradak mi je nabijen u pupak, ramena su mi iznad glave, a perčin mi strči u nebo. Mora da je u pitanju neki poremećaj jina i janga".

A ipak, izgledao je smiren i nezabrinut. Vukući se, stiže do bunara i videvši svoj odraz, reče: "Vidi, vidi, kako me je stvoritelj[260] *skvrčio!"*

260 Čuang Ce na više mesta koristi govori o stvoritelju (cao-vu-če 造物者 tsao wu che - cao wu zhe), kad govori o procesu preobražaja, ili preoblikovanja - kada posle smrti

"Da li si kivan?" upita ga učitelj Su.

"Ali, na šta da budem kivan? Ako se proces nastavi, možda će vremenom moju levu ruku pretvoriti u petla. U tom slučaju moraću da bdim noću. Ili će, možda, vremenom moju desnu ruku pretvoriti u strelicu samostrela, pa ću oboriti sovu za pečenje. Ili će mi, možda noge pretvoriti u kolske točkove. Ako mi duh posluži kao konj, zajahaću i odvesti se. Zaprega mi tada više neće trebati. Dobio sam život jer je za to došlo vreme; izgubiću ga jer se poredak stvari menja. Ako to znaš, budi zadovoljan ovim vremenom i boravi u ovom poretku; onda te ni tuga ni radost neće dirnuti. U drevna vremena to se zvalo oslobađanje od sputanosti. Postoje oni koji se ne mogu osloboditi, jer su sputani stvarima. Ali, ne postoji ništa što bi moglo pobediti Nebo; tako je oduvek bilo. Na šta, onda, da budem kivan?" (str. 76-7 - gl. 6 – navodi str. su po srpskom izdanju iz 2001, a br. glava navodimo da bi čitalac mogao citate naći i u drugim izdanjima).

2) Odnos prema smrti se izlaže i kroz dva dijaloga sa lobanjom (a ovi nisu uticali na Hamletov dijalog sa Jorikovom lobanjom, kod Šekspira).

– Kad je Čuang Ce išao kod Č'u-a, video je staru lobanju, sparušenu i sasušenu. Ćušnuo je svojim bičem i rekao: "Gospodine, da li ste se grabili za život i zaboravili razum i jeste li zbog toga doterali do ovog? Je li vam država bila porobljena i da li ste morali da kleknete pred sekiru i tako dospete tu? Da li ste činili zla dela i bili postiđeni što roditeljima i porodici nanosite sramotu i tako stigli dovde? Da li vas je muka od hladnoće i gladi doterala dovde? Da li su se vaša proleća i jeseni naslagali, sve dok vas nisu doveli na ovo?"

Kad je završio govor, odvukao je lobanju gore i, koristeći je kao jastuk, legao da spava.

Usred noći sanjao je lobanju, kao da mu govori: "Ti pričaš kao retoričar i sve tvoje reči izražavaju upetljanost živog čoveka. Mrtvi ne znaju za sve to? Hoćeš li da čuješ priču o mrtvima?"

"Naravno", rekao je Čuang Ce.

"Među mrtvima nema vladara gore, podanika dole, niti smene sezonskih poslova. Nemajući šta da radimo, naša proleća i jeseni su beskrajne, kao nebo i zemlja. Kralj okrenut prema jugu, na svom tronu ne poznaje veću sreću od ove."

čovek, ili neko drugo biće, ulazi u "veliku topionicu" neba i zemlje (str. 78). Stvoritelj (ili kovač) kod njega nije vrsta božanstva (boga tvorca) nego metafora za proces preobražavanja stvari (vu-hua 物化) - "smatram Nebo i zemlju za veliku topionicu, a stvoritelja za veštog kovača" (str. 78 - gl. 6).

Čuang Ce nije mogao da veruje i rekao je: "Kad bih mogao da nagovorim vladara da ti ponovo da telo, malo kostiju i mesa i vrati te roditeljima, porodici, starom domu i prijteljima - to bi želela, zar ne?"

Lobanja se dugo zamislila, podigavši obrve i rekla: "Zašto bih ja odbacila sreću veću od one koju ima kralj na prestolu i ponovo preuzimala probleme ljudskog bića?" rekla je (str. 167 - gl. 18).

Drugi dijalog sa lobanjom delom podseća na grčku dijalektiku, a delom na budističku dijalektiku (u duhu Nagarđune, indijskog filozofa, iz 2. veka).

– *Lieh Ce je putovao i tako, jedući pored puta, ugledao sto godina staru lobanju. Oduvavši prašinu, dodirnuo je i rekao: "Samo ti i ja znamo da nikad nisi umro, niti si ikad živeo. Da li si ti stvarno nesrećan? Da li ja zaista uživam?"* (str. 167 - gl. 18).

Da je Šekspir znao za ove dijaloge sa lobanjama kod Čuang Cea, možda bi i Hamletov dijalog sa lobanjom dvorske lude Jorika imao drugačiji tok i smisao.

3) Odnos prema smrti je predmet i u dijalogu gospodara reke i gospodara severnog mora, u gl. 17. - *Mudrost jasno sagledava prošlost i sadašnjost i zato podnosi dugo trajanje, ne smatrajući ga dosadnim, a niti se žali na kratkoću vremena, jer zna da se vreme ne zaustavlja. Ona opaža prirodu punoće i praznine i zato se ne oduševljava ako nešto postigne, niti se zabrinjava ako izgubi, jer zna da nema stalnosti u onome šta će kome biti dodeljeno. Mudrost poima prirodu Puta i zato se ne oduševljava životom, niti na smrt gleda kao na nesreću, jer zna da nema određenog pravila koje se odnosi na početak i kraj* (str. 154).

4) Žalost za pokojnicima (jednu od važnih institucija u kineskoj tradiciji i običajima), Čuang Ce dekonstruiše u čuvenom dijalogu u gl. 18. Tu je jedan od učesnika dijaloga sam Čuang Ce, kome je umrla žena, a prijatelj dolazi da mu izrazi saučešće i - zatekavši ga kako pevuši - čudi se.

– *Žena Čuang Ce-a je umrla. Hui Ce je otišao da izjavi saučešće i zatekao je Čuang Ce-a kako sedi na skrštenim nogama, udara u kacu i peva. "Živeo si sa njom, ona ti je rodila decu i ostarila sa tobom", rekao je Hui Ce. "Bilo bi u redu da ne liješ suze kad je umrla, ali udarati u kacu i pevati - to je već previše, zar ne?"*

"Grešiš", rekao je Čuang Ce. "Prvo, kad je umrla, misliš da nisam tugovao kao i svi drugi? Ali, setio sam se njenog početka, vremena pre nego što je bila rođena. I ne samo vremena pre rođenja, već i vremena dok još nije imala telo. I ne samo vremena dok nije imala telo, već i vremena dok

nije imala duh. Usred te zbrke, čudesno i tajanstveno desila se promena i ona je dobila duh. Druga promena se dogodila kad je dobila telo. Još jedna promena je bila kad se rodila. Sad se ponovo odigrala promena i ona je mrtva. To je kao smenjivanje četiri godišnja doba – proleća, leta, jeseni i zime. Sada će ona počivati u miru u velikom prostoru. Ako bi je žalio kukajući i plačući, to bi pokazalo da ne razumem sudbinu. Zato sam prestao" (str. 166 - gl. 18).

U sličnom tonu se odvija i jedan drugi dijalog, u kome se Konfucije pojavljuje kao (tobožnji) tumač taoističkog odnosa prema pokojnicima i smrti svom učeniku Ce-kungu (koji izražava konfucijansku indignaciju spram taoista, koji se ne drže dobrih običaja).

– *Posle izvesnog vremena umre učitelj Sang-hu. Konfucije, čuvši za njegovu smrt, posla Ce-kung-a da prisustvuje sahrani. Stigavši, Ce-kung zateče jednog od prijatelja umrlog kako namotava na ram svilenu pređu, a drugog kako svira leutu. U duetu oni su pevali:*

"Ah, Sang-hu, Ah, Sang-hu,
Ti si se vratio svom istinskom liku,
Dok mi ostadosmo ljudi, oj!"

Ce-kung požuri i reče: "Mogu li biti toliko slobodan da pitam kakav je to običaj da se peva u prisustvu mrtvog?" Dvojica ljudi se pogledaše i nasmejaše: "Šta ovaj čovek uopšte zna o značenju običaja", rekli su. Ce-kung se vratio i izvestio Konfucija o tome šta se dogodilo. "Kakvi su to uopšte ljudi?" pitao je. "Oni ne obraćaju pažnju na pravila ponašanja, ne mare za svoju pojavu i, ne menjajući izraz na svojim licima, pevaju u prisustvu mrtvog. Mislim da za takve ne postoji ime! Kakvi su to ljudi?" "Ljudi kao oni", reče Konfucije, "izvan su svetovnih pravila; ljudi kao ja drže se svetovnih pravila. Oni izvan i oni unutar pravila ne mogu se sresti. Bilo je glupo što sam te slao da izjaviš saučešće. Oni su saučesnici stvaranja i kreću se u svetu kao jedinstvenom području energije stvaranja. (...) Za njih je život samo privremen sticaj različitih elemenata u telu koje su pozajmili. (...) Zašto bi se oni osvrtali ili brinuli za običaje i pristojnosti, tek da udovolje običnom svetu?" (str. 78-9 - gl. 6)

Odnos prema vlasti i ugledu

Sledeći primeri su dijalozi u kojima se izražava odnos prema vlasti i društvenom ugledu.

1) Jao je želeo da kraljevstvo prepusti Sju Ju-u. "Kad sunce i mesec izađu", reče on, "traćenje je hodati okolo sa upaljenom bakljom, zar ne? Kad sezonske kiše padaju, izlišno je navodnjavati polja. Da si ti na

prestolu, svetom bi se dobro vladalo. Ja ga zauzimam, ali sve što vidim su moji propusti". Sju Ju reče: "Ti vladaš svetom i svetom se već dobro vlada. Ako ja zauzmem tvoje mesto, hoću li to učiniti samo radi ugleda? Ugled je samo gost u stvarnosti — treba li ja to da uradim da bih igrao ulogu gosta? (...) Idite kući, zaboravite to, gospodaru! Šta će mi vlast nad svetom! (str. 35 - gl. 1).

2) *Jednom, dok je Čuang Ce pecao na reci P'u, kralj države Č'u posla dva službenika koji mu saopštiše: "Kralj želi da vas zaduži upravom u državi"*

Čuang Ce je držao štap i ne okrećući glavu, odgovori: "Čuo sam da postoji sveta kornjača u Č'u-u koja je mrtva već tri hiljade godina. Kralj je drži umotanu u tkaninu i zatvorenu u hramu predaka. Šta bi ta kornjača više volela - da je mrtva, poštovana ili da je živa i da maše repom bo blatu?"

"Ona bi više volela da je živa i da maše repom po blatu", rekoše službenici. "Odlazite", reče Čuang Ce, "i ja ću da mašem repom po blatu".

3) *T'ien Ken je lutao sunčanom stranom planine Jin. Kada je stigao do obale reke Liao, on srete Bezimenog čoveka. On mu se obrati: "Mogu li da pitam kako da upravljam svetom?"*

Bezimeni čovek reče: "Odlazi, prostačino. Kakvo dosadno pitanje! Upravo se spremam da se usaglasim sa stvoriteljem. Kad se umorim, zajahaću Laku-i-Vitku Pticu i nadići šest strana sveta, lutajući u području Ničega i prebivajući u području širokog-i-bezgraničnog. Šta ti bi da dođeš ovamo sa tom pričom o upravljanju svetom, da me uznemiravaš?"

Ali, T'ien Ken ponovi pitanje. Bezimeni čovek reče: "Pusti da ti duh prebiva u jednostavnosti, da luta; stopi ga sa prostranstvom, prati stvari takve kakve su i ne dopusti sebi pristrasnost - tada će svet biti regulisan (str. 85 - gl. 7)

2) Dijalozi sa školama kineske filozofije

Dijalozi sa školom imena

Čuang Ce se na više mesta upušta u dijaloge sa logičarima (ili školom imena), tako što delom parafrazira njihove rasprave (kao beskonačno nizanje teza i kontrateza, sa varijacijama), a delom unosi svoje komentare (nekad ironične).

1) *Reči nisu samo vetar. One nešto govore. Ali, ako to što treba da kažu nije određeno, da li onda one stvarno nešto govore? Ili, ne govore ništa? Ljudi pretpostavljaju da se reči razlikuju od pijukanja ptića, ali, zapravo, ima*

li tu neke razlike, ili nema? Od čega zavisi postupanje, pa postoji istinito i lažno? Na šta se oslanjaju reči, pa imamo tačno i pogrešno. Kako tao može da iščezne i nestane? Kako reči mogu da postoje, a da ne budu prihvatljive? Kad se postupanje zasniva na malim postignućima, a reči se zasnivaju na pozi, tada imamo ispravno i rđavo, o kome govore konfucijanci i mocisti. Ono što jedni smatraju ispravnim, drugi smatraju rđavim i obrnuto. Ali, ako želimo da ispravimo njihovo rđavo i pokvarimo njihovo ispravno, onda je najbolje upotrebiti jasnoću.

Sve ima svoje "ono" i sve ima svoje "ovo". S tačke gledišta "onog", ne možeš da ga sagledaš, ali, razumevanjem ga možeš spoznati. Tako, kažem "ono" izlazi iz "ovog", a "ovo" zavisi od "onog" - što govori da "ono" i "ovo" jedno drugo rađaju. Ali, gde ima rađanja, ima i umiranja, gde ima umiranja ima i rađanja. Gde ima prihvatljivosti, mora biti i neprihvatljivosti i obratno. Gde se priznaje dobro, mora se priznati i rđavo; gde se prepoznaje rđavo, mora se prepoznati dobro. Otuda, mudar čovek ne ide tim putem, nego je prosvetljen svetlošću Neba. On, takođe, prepoznaje "ovo", ali, "ovo" koje je takođe "ono", kao i "ono", koje je takođe "ovo". Njegovo "ono" ima u sebi i ispravno i rđavo; njegovo "ovo" takođe ima rđavog i ispravnog u sebi. Stoga, zapravo, ima li on još uvek "ovo" i "ono"? Ili, ustvari, više nema "ovo" i "ono"? Stanje u kome "ovo" ili "ono" nemaju više svoju suprotnost zove se šarka Tao-a. Kad je šarka uglavljena u otvor, ona može beskrajno uzvraćati. Njeno ispravno je jedna beskonačnost, ali je takođe, njeno pogrešno jedna beskonačnost. Otuda, kao što rekoh, najbolja je prosvetljenost.

Upotrebiti atribute da se pokaže da atributi nisu atributi, nije tako dobro kao kad se upotrebi neatribut da se pokaže da atributi nisu atributi. Upotrebiti konja da se pokaže da konj nije konj, nije tako dobro kao kad se upotrebi ne-konj da se pokaže da konj nije konj.[261] *Nebo i zemlja su jedan atribut, a deset hiljada stvari su jedan konj.*

Ono što je prihvatljivo mi zovemo prihvatljivim; što je neprihvatljivo, zovemo neprihvatljivim. Stazu stvaraju ljudi koji njome hodaju; stvari su takve kakve su, jer su tako imenovane. Šta ih čini takvim kakve su? Činjenje ih čini takvim kakve su. Šta ih čini ne-takvim? Činjenje ne-takvim čini ih ne-takvim. Sve stvari moraju imati ono što je takvo; sve stvari moraju imati ono što je prihvatljivo. Ne postoji ništa što nije takvo, ništa što nije prihvatljivo. (str. 41-3 - gl. 2).

261 Ovo je ironičan osvrt na temu koju razvija škola logičara, posebno u spisu Kung-sun Lunga (vidi Chan, 1963, str. 235), koji počinje pitanjem: "Da li je tačno ako kažemo da beli konj nije konj?"

2) *Ono što su voleli pokušavali su da razjasne. Ono u čemu on nije jasan, oni su pokušavali da pojasne. I tako su završili u ludosti "teškog" i "belog"* (ovo je aluzija na jednu od tema kojima su se bavili logičari - D. P.). *Njihovi sinovi takođe su posvetili živote teorijama svojih očeva, ali do smrti nisu dospeli do razrešenja. Mogu li ti ljudi reći da su postigli celovitost? Ako mogu, onda smo je i mi svi postigli. Ili se ne može reći da su postigli celovitost? Ako je tako, onda niko od nas, niti iko drugi, nije to postigao.*

Baklja haosa i sumnje - to je ono čime mudrac upravlja. Zato on ne upotrebljava stvari, nego upućuje sve na postojano (ono uvek-tako). To znači prosvetljenost.

Sada ću da iznesem tvrdnju. Ne znam da li ona odgovara kategoriji tvrdnji drugih ljudi, ili ne. Ali, i ako pripada i ako ne pripada njihovoj kategoriji, ona svakako pripada nekoj kategoriji. Tako posmatrano, nema razlike između mojih i njihovih tvrdnji. Međutim, dopustite mi da iznesem svoju tvrdnju.

Postoji početak. Ali, još nije početak za početak. Još nije početak za početak početka. Postoji biće. Nema nebića. Još nije početak nebića. Još nije početak početka nebića. Odjednom, eto nebića. Kad je reč o nebiću, ne znam šta je stvarno biće, a šta nebiće. Sad sam baš nešto rekao. Ali, ne znam da li ovo što sam sada rekao stvarno nešto kazuje, ili ne kazuje.

Na svetu nema ničeg većeg od vrha trna, a planina T'ai izgleda sitna. Niko nije živeo duže od umrlog deteta, a P'eng-ce (mitski lik koji odgovara Metuzalemu u evropskoj tradiciji) *je umro mlad. Nebo i zemlja rođeni su kad i ja, a deset hiljada stvari čine sa mnom jedno. Mi smo već postali jedno, pa kako mogu bilo šta reći? Ali, ja sam upravo rekao da smo mi jedno, kako onda mogu da ne kažem nešto? Jedno i ono što rekoh su dva, a dva i ono polazno jedno čine tri. Ako nastavimo tako, onda ni najbistriji matematičar neće moći reći gde ćemo završiti, još manje običan čovek. Ako krećući iz nebića do bića stižemo do tri, koliko daleko ćemo stići ako krenemo od bića ka biću? Bolje da se ne pokrećemo, nego neka stvari budu same za sebe* (str. 44-5 - gl. 2).

3) U nekim slučajevima u dijalogu se javlja imenom jedan od predstavnika škole imena - logičar Hui Ce (ili Hui Ših, 330-305, g. st. e.) koji je bio savremenik Čuang Cea i stvarno se povremeno sa njim družio. Dijalog ujedno podseća na grčke vežbe u dijalektici.

– Čuang Ce i Hui Ce su šetali branom na reci Hao, kad Čuang Ce reče: "Vidi kako se ribice praćakaju okolo. To je nešto u čemu riba stvarno uživa!"

"Ti nisi riba - kako znaš u čemu riba uživa?" pitao je Hui Ce.

"Ti nisi ja", reče Čuang Ce, "i kako znaš da ja ne znam u čemu riba uživa?"

"Ja nisam ti, pa svakako ne znam šta ti znaš", odgovori Hui Ce. "S druge strane, ti svakako nisi riba - što i dalje dokazuje da ne znaš šta riba voli".

"Vratimo se na tvoje pitanje, molim", reče Čuang Ce. "Pitao si me kako znam šta riba voli - iako si već znao da ja to znam, kad si mi postavio pitanje. Ja to znam, stojeći ovde, pored reke Hao" (str. 163 - gl. 17).

Dijalozi Lao Cea i Konfucija

Razlike i sporovi taoizma i konfucijanizma su posebno došli do izražaja kroz šest dijaloga između Lao Cea (koji se u tradiciji javlja i pod imenima Li Er, Li An, a kod Čuang Cea kao Lao Tan) i Konfucija (u različitim glavama Čuang Ceovog teksta). Inače, do danas istoričari nisu mogli pouzdano da utvrde da li su oni bili savremenici, ili je Lao Ce živeo pre, ili čak koji vek posle Konfucija.

1) *Konfucije je razmatrao svojih Dvanaest klasika i počeo da ih razjašnjava* (u pitanju su Šest klasika, ali ovde je Čuang ironičan, pa kaže: "Dvanaest" - D. P.). *Na pola opširnog izlaganja Lao Tan je rekao: "Ovo će trajati čitavu večnost. Daj, da čujem suštinu stvari!"*

"Suština je", rekao je Konfucije, "dobronamernost i pravednost".

"Da li dobronamernost i pravednost spadaju u urođenu ljudsku prirodu?" pitao je Lao Tan.

"Svakako", rekao je Konfucije. "Ako čoveku nedostaje dobronamernost, on nema ništa, a ako nije pravedan, takođe ne može opstati. Dobronamernost i pravednost su zaista urođene čoveku. Kako bi inače moglo biti?"

"Kakva je vaša definicija dobronamernosti i pravednosti?" pitao je Lao Tan.

"Da čovek bude zadovoljan i radostan duhom, da prigrli univerzalnu ljubav bez pristrastnosti - to je pravi oblik dobronamernosti i pravednosti", rekao je Konfucije.

"Hmm - blizu, osim poslednjeg. Univerzalna ljubav - to je prilično nebulozan ideal, zar ne? I to - biti nepristrasan - je već neka vrsta pristrasnosti. Želite li da svet ne izgubi svoju jednostavnost? Nebo i zemlja napreduju na svom ustaljenom putu, sunce i mesec u svom sjaju, zvezde i planete po svom rasporedu, ptice i zverinje prema jatima, drveta i žbunovi po mestima gde su. Vi treba samo da pratite Vrlinu u svom delanju, da sledite Put na svom putovanju i već ćete biti tamo. Čemu te zastave o dobronamernosti i pravednosti tako hrabro uzdignute, kao da udarate u

doboš i tražite izgubljeno dete? Ah, donećete zbrku u ljudsku prirodu" (str. 129-130 - gl. 13).

2) *Konfucije je doživeo 51. godinu, a da nije čuo za Put. Konačno je otišao na jug u P'ei i pozvao Lao Tan-a. "A, došao si", rekao je Lao Tan. "Čuo sam da si čovek cenjen u severnim krajevima. Jesi li našao Put?"*

"Ne još", reče Konfucije.

"Gde si ga tražio"?

"Tražio sam u nalozima i pravilima, ali već je pet godina prošlo i još ga nisam našao".

"Gde si još tražio?", pitao je Lao Tan.

"Tražio sam u jinu i jangu, a od tada je prošlo dvanaest godina i nisam ga našao".

"Postoji razlog", rekao je Lao Tan. "Kad bi Put mogao da se pokaže, onda ne bi bilo čoveka koji ga ne bi pokazao svom vladaru. Kad bi Put mogao da se nudi, onda ne bi bilo čoveka koji ga ne bi ponudio svojim roditeljima. Kad bi Put mogao da se saopšti, onda ne bi bilo čoveka koji ga ne bi saopštio svojoj braći. Kad bi se Put mogao zaveštati, onda ne bi bilo onog koji ga ne bi zaveštao svojim naslednicima. Ali, to nije moguće, ne iz drugog, već iz sledećeg razloga. Ako nema domaćina unutra da ga primi, on neće ostati; ako nema oznake spolja, da ga vodi, neće ići. Ako ono što izlazi iznutra nije prihvaćeno od onog što je spolja, tada ga mudrac neće ni izneti. Ako se ono što je uzeto spolja nije prihvatilo od strane domaćina, mudrac ga neće ni poveriti (str. 139-140- gl. 14).

3) *Konfucije je pozvao Lao Tan-a i sa njim razgovarao o dobornamernosti i pravednosti. Lao Tan je rekao: "Prilikom razvejavanja, pleva može tako da zaslepi oči, da nebo, zemlja i četiri pravca, sve izgleda preokrenuto. Komarac ili konjska muva mogu te držati budnim celu noć, bockajući te. I kada dobronamernost i pravednost u svoj svojoj strahoti nastupe da pomućuju um, nastaje nezamisliva zbunjenost. Ako želiš da sačuvaš svet da ne izgubi svoju jednostavnost, moraš se kretati slobodno kao vetar i biti u Svršenoj Vrlini. Čemu sve to "hu" i "hu" kad si već udarao u veliki doboš i tragao za izgubljenim detetom?* (...)

Kad se Konfucije vratio od Lao Tan-a nije govorio tri dana. Učenik ga je pitao: "Učitelju, video si Lao Tan-a, šta misliš o njemu?"

"Zapravo, mogu reći da sam video zmaja - zmaja koji izvija svoje telo da ga najbolje pokaže, koji se širi da istakne svoje šare, jašući na dahu oblaka i hraneći se jinom i jangom. Zinuo sam i nisam mogao da zatvorim usta, jezik mi se zavezao da nisam mogao čak ni da mucam. Kako bih uopšte mogao imati bilo kakvu procenu o Lao Tan-u" (str. 140-1 - gl. 14).

4) *Konfucije je rekao Lao Tan-u: "Proučavao sam Šest Klasika, Ode, Dokumenta, Rituale, Muziku, Promene, Proleće i Jesen, za šta mi je trebalo dugo vreme i poznajem njihov sadržaj u potpunosti. Bio sam sa oko sedamdesetdva različita vladara, izlažući im načine vladanja pređašnjih kraljeva i razjašnjavajući put koji su sledili vojvode Čou i Šao i još nijedan jedini vladar nije u tome našao ništa što bi pobudilo njegov interes. Kako je teško uticati na druge, kako je teško razjasniti Put!"*

"Sreća je što nisi našao vladara koji bi pokušao da vlada svetom kako ti kažeš. Šest Klasika su stari odbačeni putevi pređašnjih kraljeva. Ono što ti izlažeš su jednostavno ti putevi. Puteve stvara obuća koja njima hodi..." Konfucije je ostao kod kuće tri meseca i zatim je ponovo otišao kod Lao Tan-a. "Shvatio sam", rekao je. "Svraka izvodi svoje mlade, riba izbacuje svoju ikru, tankostruka osa ima svoje etape transformacije i kad se rodi beba-brat, veliki brat plače. Već dugo nisam kao čovek učestvovao u procesu promene. I, ako ja sam ne učestvujem kao čovek u procesu promene, kako se mogu nadati da ću promeniti druge ljude?"

"Dobro, sad si shvatio", rekao je Lao Ce. (str. 143-4 - gl. 14).

5) *Konfucije je otišao kod Lao Tan-a. Lao Tan je bio upravo završio pranje kose i rasuo je po ramenima da se suši. Nepokretan, nije ličio na ljudsko biće. Konfucije je, skriven od njegovog pogleda, stajao čekajući, pa se posle nekog vremena pojavio i rekao: "Da li me to oči varaju, ili je ovo zaista istina? Samo trenutak pre, gospodine, vaše telo i oblik su izgledali sasušeni kao staro, mrtvo drvo, kao da ste zaboravili na sav svet, napustili ljude, stojeći usamljen u sebi samom."*

Lao Tan je rekao: "Pustio sam svoj um da luta do Iskona stvari".

"Šta to znači?" upita Konfucije.

"Um može sam sebe da iscrpi a da to ne razume, usta mogu zinuti, ali nikad ne mogu opisati. Uprkos tome, ja ću pokušati da ti to objasnim u osnovnim crtama. (...) Možda neko povlači konce stvaranja svega, ali ga nikad niko nije video. Propadanje, rast, punoća, praznina, sad mutno, sad sjajno, kretanje sunca i mesečeve mene - dan po dan, sve ovo teče, ali još niko nije video onoga ko to izaziva. Život ima svoja bujanja, smrt svoja odredišta. Kraj i početak vuku jedno drugo u nerazlučivi krug i niko nikad nije čuo da su se zaustavili. Ako nije tako kao što sam opisao, ko bi onda mogao biti Predak svega ovoga?"

Konfucije upita: "Šta znači - lutati na takvom mestu?"

"To znači postići Savršenu Lepotu i Savršenu Sreću.

Onaj ko postigne Savršenu Lepotu i boravi u Savršenoj Sreći, može se nazvati Savršenim Čovekom".

Konfucije je rekao: "Želeo bih da čujem kako se to može postići?"

"Zveri koje žive od trave, ne brinu o promeni pašnjaka. Bića koja žive u vodi ne sekiraju se zbog promene toka struje. Ona prihvataju male promene, sve dok ono što je najvažnije, nije izgubljeno. Budi kao oni i uživaj! Radost, bes, žalost i sreća neće te nikad osvojiti. U ovom svetu sve što postoji spaja se u Jedno i ako bi mogao da nađeš to Jedno i poistovetiš se sa njim, onda bi svoje udove i zglobove doživeo kao prah zemlje, a život i smrt, početak i kraj, kao dan i noć i ne bi bilo ničeg što bi moglo da te zbuni, a svakako ne tričavosti dobitka ili gubitka, dobre ili loše sreće.

Čovek će odbaciti ugled i sluge kao što stresa blato i prašinu, jer zna da je on vredniji od onoga što se pojavljuje u odnosu gazde i sluge. Vrednost pojedinca leži u njemu samom i nikakva spoljna promena ne može uticati da je on izgubi. Iako se deset hiljada preobražaja dešava neprekidno, bez početka i kraja, zar bi oni mogli da ti izazovu zebnju u duši? Onaj ko sledi Put razume sve ovo" (str. 194 - gl. 21).

6) *Konfucije je rekao Lao Tan-u: "Danas ste, izgleda, u dokolici. Mogu li da iskoristim priliku i da pitam o Savršenom Putu?" Lao Tan je odgovorio: "Moraš da postiš i da vežbaš askezu, da iščistiš i pročistiš um, da iščistiš svoj unutrašnji duh, da se oslobodiš svog znanja. Put je nejasan i teško ga je opisati. Ali, pokušaću samo grubo da te usmerim.*

Blistavost i sjaj rađaju se iz duboke tame; red iz bezobličja; čisti duh iz Puta. Telo se izvorno rađa iz te čistote i deset hiljada stvari daju telesnu formu jedne drugima procesom rađanja. (...) Sve se odvija nesputano, bez vrata ili zidova, na širokom i otvorenom prostoru, u sva četiri pravca. Ko se s tim usaglasi biće čvrstih udova, radoznalog i pronicljivog duha, oštrog sluha, sjajnog vida, koristiće svoj um ne zamarajući ga i reagovaće na okolinu bez predrasuda. To je tako - nebo je visoko, zemlja je široka, sunce i mesec se smenjuju, deset hiljada stvari cvetaju. (...) 'Put Gospodina' koji ti propovedaš, je puka površnost, zar ne? Ali, ono što deset hiljada stvari opskrbljuje i hrani i nikad ne izneverava - zar to nije pravi Put? (str. 204-5 - gl. 22).

3) Kuvari, kolari i baštovani

U sledećim primerima kuvari, kolari i baštovani se pojavljuju kao zastupnici taoističkih ideja. U prva dva primera oni vode dijalog sa vojvodama, a u drugom sabesednik je Konfucijev učenik, Ce-kung (tj. u pitanju je dijalog taoizma i konfucijanizma). Ova podela uloga u dijalozima ima za cilj - prvo, da pokaže da se taoizam iskazuje i u domenu

neposrednog iskustva, vezanog za fizički rad i - drugo, da viši društveni status (vojvode), ili učenost (Konfučijevog učenika) ne znače i bolje razumevanje stvari.

Kuvar Ting

– Kuvar Ting je kasapio vola za vojvodu Ven-hui-a. Svaki dodir njegovih ruku, podizanje ramena, pokret nogu, gibanje kolena - praćeni su zvukom zip, zup! Kliznuo bi, nož sa fijukom uzduž, i sve je bilo skladno kao u plesnoj predstavi.

"Ah, to je čudesno", rekao je vojvoda Ven-hui. "Ta je veština doterana do vrhunca!"

Kuvar Ting spusti svoj nož i odgovori: "Ono što mi je važno je Put, koji nadmaša veštinu. Kad sam prvi put počeo da kasapim volove, sve što sam video, bio je samo vo. Posle tri godine, nisam više video celog vola. A sada, sada mu prilazim duhom, ne gledajući očima. Opažanje i razumevanje su došli do kraja i duh se kreće kuda želi. Ja pratim prirodni sklop; vodim nož kroz velike otvore i pratim stvari kakve jesu. Tako nikad ne dodirujem ni najmanji ligament ili tetivu, pogotovo ne glavni zglob.

Dobar kuvar menja svoj nož jedanput godišnje - jer on seče. Srednjedobar kuvar menja nož jedanput mesečno, jer on kasapi. Ja imam ovaj svoj nož već devetnaest godina i njime sam obradio hiljade volova, a oštrica mu je dobra kao da je upravo stigao sa brušenja. (str. 50 - gl. 3).

Kolar Pien

– Vojvoda Huan je u svojoj odaji čitao knjigu. Kolar P'ien koji je bio dole u dvorištu i deljao točak, ostavio je svoj malj i dleto, popeo se gore i rekao vojvodi Huan-u: "Ta knjiga, Vaša milosti, što je čitate - mogu li da pitam čija je?"

"To je Knjiga mudraca", rekao je vojvoda. "Da li su mudraci još živi?"

"Mrtvi, odavno", reče vojvoda.

"U tom slučaju, to što čitate su tek trice i talog ljudi iz starine".

"Otkad kolari imaju dopuštenje da komentarišu knjige koje čitam?" reče vojvoda. "Ako ti imaš neko objašnjenje, u redu. Ako ne, to je tvoja stvar".

"Gledam na to s obzirom na ono što radim. Kad deljem točak, ako su udarci malja suviše laki, dleto sklizne i ne zagrabi. A ako su prejaki, zaseče i ne pomera se. Ni suviše slabo, ni suviše jako, to je nešto što imaš u ruci i u

duhu. To ne možeš izreći rečima, a ipak, u tome ima neke veštine. Ne mogu tome da naučim svog sina i on to ne može da nauči od mene. To radim već sedamdeset godina i još uvek tešem točkove. Kad su ljudi starine umirali, sobom su odneli ono što se nije moglo predati dalje. Stoga, ono što čitate mora biti samo trice i talog ljudi iz starine (str. 132-3 - gl. 13).

Ce-Kung i baštovan

– Ce-kung je putovao na jug u Ću i na povratku kroz Čin, prolazeći severnom stranom Han-a, video je starca kako priprema polja za setvu. On je probušio otvor u bunaru i odatle se pojavio, vukući vedro da bi navodnio polje. Stenjući i dahćući, on je trošio veoma mnogo energije za vrlo mali rezultat.

"Postoje mašine za ovaj posao", rekao je Ce-kung. "Za jedan dan one mogu navodniti stotine polja, zahtevajući vrlo malo truda, a proizvodeći izvanredne rezultate. Da li bi želeo jednu?"

Baštovan je podigao glavu i pogledao Ce-kunga. "A kako ona radi?"

"To je čudna naprava, oblikovana od komada drveta. Zadnji kraj je težak, a prednji lak i izvlači vodu kao da je lije i to takvom brzinom da izgleda kao da vri! Zove se đeram".

Baštovan je pocrveneo od besa i rekao, smejući se: "Čuo sam kako moj učitelj kaže – Gde ima mašina ima i briga sa njihovim ograničenjem; gde ima briga sa mašinom ima i ograničenja sa srcem mašine. Sa srcem mašine u svojim grudima, kvariš ono što je bilo čisto i jednostavno, a bez čistoće i jednostavnosti duhovni život ne zna za mirovanje. Gde duhovni život ne zna za mirovanje, Put neće moći da vas podrži. Nije da ja ne znam o vašoj mašini - bilo bi me stid da je upotrebim".

Ce-kung je pocrveneo od ojađenosti, spustio pogled i nije odgovorio. Potom, baštovan reče: "Ko si ti uopšte?"

"Učenik Konfucija".

"O, onda ti mora da si jedan od onih koji šire svoje učenje da bi izmajmunisao mudrace, gomilajući gluposti na glave ljudi, potežući žice i pevajući tužne pesme, sve u nadi da ćeš steći slavu u svetu! Najbolje bi učinio da zaboraviš svoj duh i dah, saviješ svoje telo i udove - tada bi možda i mogao da stigneš negde! Ti čak ne znaš ni kako da brineš o svom telu - kako uopšte imaš vremena da misliš o svetu! Na put, sada! Ne mešaj mi se u posao!" (str. 117-8 - gl. 12).

4) Dijalozi o ekocentrizmu

Naporedo sa velikim jedinstvom živog sveta, kao i velikim tokom (da tung 大通), kao bitnom odrednicom dešavanja u prirodi, Čuang Ce ističe razlike između bića – u pogledu životnog prostora, veličine, životnog veka itd. I tako uspostavlja dijalog sa savremenim shvatanjem biodiverziteta - da su razlike između živih bića ono što čini bogatstvo životne sredine.

1) To nam otkrivaju dijalozi životinja, kroz koje se iskazuje taoistički ekocentrizam, ili relativizam u duhu ekologije.

– Stonoga je rekla zmiji: "Ja imam sve te noge da se krećem ali, izgleda da ne mogu da se poredim sa tobom koja uopšte nemaš nogu. Kako to?"

Zmija reče: "To je zapravo nebeski mehanizam koji me pokreće - kako da promenim ono kakva sam? Šta bih sa nogama, i da ih imam?"

Zmija je rekla vetru: "Ja pokrećem kičmu i rebra i uspevam nekako da se krećem pošto imam neko telo. Ali ti duvaš sa Severnog mora i oduvaš u naletu sve do Južnog mora, a nemaš čak ni telo! Kako to?"

Vetar odgovori: "Tačno je da duvam sa Severnog na Južno more. Ali ako neko uperi prst na mene ili ako me šutne, pobedio me je (jer ja to ne mogu njemu da učinim). S druge strane, ja mogu oboriti velika drveta i zbristi građevine - to je nešto što mogu samo ja. Tako, sabiram brojne male poraze i pretvaram ih u Veliku Pobedu" (str. 159 - gl. 17).

2) I u dijalogu sa Konfucijem, Lao Ce ukazuje na bio-diverzitet - razlike živih bića, specifične za svaku vrstu.

– Beloj guski ne treba svakodnevno kupanje da ostane bela; gavranu ne treba svakodnevno farbanje da ostane crn. Belo i crno u svojoj jednostavnosti ne daju osnove za raspravu; slava i uvažavanje u svojoj galami ne daju osnove za zavist. Kad izvor presuši i ribe ostanu na suvom, one se kvase i vlagom mreste jedna drugu. Ali bi bilo mnogo bolje kad bi mogle da ne vode računa jedna o drugoj u rekama i jezerima" (str. 141 - gl. 14).

U dijalogu Nieh Čieha i Vang Nia, ovaj drugi govori o ekološkoj relativnosti.

– Ako čovek spava na vlažnom mestu, bole ga leđa i budi se napola oduzet, ali, da li je to tačno i za mokricu? Ako živi na drvetu, plašiće se i drhtati od straha, ali, da li je tako i sa majmunom? Koje od ova tri bića, zapravo zna pravo mesto za boravište? Čovek jede meso biljojeda i zrnojeda, jelen jede travu, zmije nalaze da su stonoge ukusne, a sokolovi i jastrebovi vole miševe. Kako ovo četvoro zna kakav ukus treba da ima hrana. Majmuni se pare s majmunima, jelen odlazi s košutom, a ribe se igraju s ribama.

Ljudi tvrde da su Mao-ćiang i gospoda Li bile lepe, ali, da ih riba vidi, ona bi pobegla na dno; ako bi ih ptice videle odletele bi, a jeleni bi udarili u trk. Od njih četvoro, ko zna da postavi merila lepote? (str. 46 - gl. 2).

3) Dijalog gospodara reke i gospodara severnog mora takođe je u duhu ekocentrizma, tj. tu se odbacuje antropocentrizam, koji je bio karakterističan za mnoge filozofske pravce, kako u Kini, tako i na Zapadu.

– *Uporedi područje između četiri mora sa svim onim što je između neba i zemlje - ne liči li na mali mravinjak u ogromnoj močvari? Uporedi Srednje Kraljevstvo sa područjem između četiri mora - nije li kao sitno seme u velikom skladištu? Kad upoređujemo stvorenja, mi govorimo o njima brojeći deset hiljada - a čovek je samo jedan od njih.* (...) *U poređenju sa deset hiljada stvari, nije li on samo kao dlačica na telu konja?* (...)

Kad je o razlikama reč, ako stvar shvatimo velikom zato što je u pitanju stvarna veličina, onda među deset hiljada stvari nema nijedne, koja nije velika. Ako stvar smatramo malom, jer je u pitanju stvarna sićušnost, onda među deset hiljada stvari nema nijedne koja nije mala. Ako shvatimo da su nebo i zemlja sićušni kao zrna, i vršak dlačice velik kao planina, onda smo shvatili zakon razlikovanja.

Sa stanovišta funkcije, ako neku stvar smatramo korisnom, jer je njena upotrebljivost očigledna, onda među deset hiljada stvari nema nijedne koja nije od koristi; ako neku stvar smatramo beskorisnom, jer je beskorisnost evidentna, onda među deset hiljada stvari nema nijedne koja nije beskorisna. Ako shvatimo da se istok i zapad nalaze međusobno nasuprot, ali da ne mogu jedan bez drugog, onda smo shvatili njihovu međuzavisnost. (...) *Balvanom ili deblom se možeš koristiti da srušiš zid, ali sa njima ne možeš zatvoriti malu rupu u zidu - to su razlike u funkciji. Cistokrvni konji kao Ći-Ći i Hua-liu su mogli galopirati hiljadu lija na dan, ali kad treba loviti pacove, nema boljih od divlje mačke ili lasice - takve su razlike u veštini. Rogata sova može noću da uhvati buvu i da vidi vršak dlačice, ali na dnevnom svetlu, ma kako otvorila oči, ne vidi ni nasip, ni brdo - to su razlike u prirodi /bića/.* (str. 153-7 - gl. 17).

4) U tekstu koji nema formu dijaloga, nego ličnog izlaganja, Čuang Ce ukazuje na relativnost vremena u biološkom smislu - što znači da organizmi (sezonska biljka i viševekovno drvo) ne žive duže ili kraće – kako to izgleda iz ugla "neutralnog posmatrača," koji ih posmatra u odnosu na "objektivno" (kalendarsko) vreme. Organizmi, zapravo, žive u skladu sa vlastitim životnim ciklusom (duže i kraće su ovde "spoljašnja" određenja u odnosu na datu vrstu) i oni ne stare "brže," ili "sporije", nego u skladu sa vlastitim životnim ciklusom (relativno u odnosu na njega).

– Jutarnje pečurke ne znaju ništa o sutonu i zori, a letnji cvrčak ne zna ništa o proleću i jeseni. Oni su kratko-živeći. Južno od Č'ua postoji gusenica u čijem je životu pet stotina godina jedno proleće i pet stotina godina jesen. To su dugo-živeća bića. (str. 34 - gl. 1)

5) Jedna od važni kategorija u Čuang Ceovom ekocentrizmu je preobražavanje stvari (vu hua 物化). On o tome govori kroz ovu alegoriju. - *Jednom je Čuang Čou (tj. Čuang-Ce) sanjao da je leptir koji lepršа okolo, srećan zbog onog što jeste i radeći ono u čemu uživa. Nije znao da je bio Čuang Čou. Iznenada se probudio i bio je tu, očigledno i nedvosmisleno Čuang Čou. Ali, nije znao: da li je sada on Čuang Čou, koji je sanjao da je bio leptir – ili je on leptir koji sanja da je Čuang Čou. Između Čuang Čou-a i leptira, mora biti neke razlike! To se zove preobražavanje stvari (vu–hua)* – gl. 2.

Preobražavanje (s)tvari (vu hua) je i sinonim za smenjivanje rođenja i smrti, koju Čuang Ce i drugi taoisti shvataju kao jednu od karika u procesu preobražaja. U nekim poglavljima on govori o tome kroz anegdote (gl. VI – str. 78). U jednoj od njih, čovek na samrti se sa svojim prijateljem pita šta li će biti u daljem toku preobražaja – nožica neke bube, ili jetra pacova. Nožica bube, ili jetra pacova su namerno upotrebljene u duhu taoističke nepretencioznosti, ali i podrugivanja sa uobičajenim nazorima – za njih je u sledu promena jednako prihvatljivo postati nešto obično, smešno, ili odurno (odurno po uobičajenim merilima - kineskim, ili našim, svejedno).

– Ljudsko obličje je podvrgnuto bezbrojnim promenama koje nikad ne prestaju. Otuda su tvoje radosti nepredvidljive. Stoga, mudrac prebiva u području u kojem stvari ne nestaju i sve je sačuvano. On prihvata ranu smrt; prihvata starost, početak i kraj. Ako je on uzor ljudima, utoliko će im više biti uzor ono po čemu se odvijaju sve promene i ravnaju deset hiljada stvari (Leptirov san, str. 75)

– Meng-sun ne zna otkuda život, niti čemu smrt. Ne daje prednost ni jednom, ni drugom. On se prepušta preobražavanju i iščekuje nove preobražaje. (Leptirov san, str. 80)

Duboka ekologija

1) Norvežanin Arne Nes (Naess, 1973) se javlja sa idejom da bi dotadašnju (naučnu) ekologiju trebalo "produbiti." On kritikuje rad onih ekologa čiji se posao svodi na kvantifikaciju ekoloških tendencija i šteta i insistira na važnoj dopuni – kontemplaciji prirode – na razvijanju (du-

hovnog) osećanja jedinstva sa prirodnim okruženjem kao nedostajućom komponentom ekologije. Po njemu, ona bi i ekologa i ostale nagnala u efektivna opredeljenja i društvene akcije protiv ruiniranja prirode. Duboka ekologija (*deep ecology*) se nekad naziva i ekozofijom, pošto pretenduje na to u ljudima razvije mudrost (*sophia*) u čijem središtu je odnos prema životnoj sredini, odnosno da bude neka vrsta filozofije ekološke svesti.

Pristalice "duboke ekologije" (*deep ecology*) ističu da se na osnovu tako ostvarenog osećanja jedinstva sa prirodom, u čoveku javlja povišena osetljivost i radikalna povezanost sa živim svetom, uverenje i osećanje da evolucija ima vrednost i značenje koji se ne mogu zahvatiti i izraziti kroz redukcionističku naučnu metodologiju. Stoga smatraju da je u ekolozima i ostalim ljudima potrebno probuditi divljenje prema prirodi.

U ovom kontekstu se aktuelizuju i prava životinja, kao jedan poseban smer u ekoetici, ili dubokoj ekologiji – pravo opstanka životinja kao autonomno pravo, a ne samo kao instrumentalno, izvedeno iz toga da li je neka životinja korisna, ili potrebna za ljude.

Nes je došao do zaključka da nije dovoljno imati ekološke ideje – potrebno je imati ekološki identitet i ličnost. Stoga je, sa saradnicima, razvio jednu kontemplativnu psiho–dramsku tehniku (koja, delom, podseća na stare šamanske tehnike, a delom na tehnike razvijane u psihoterapiji) – nazvanu "Sabor svih bića". Cilj "Sabora svih bića" jeste da pobudi i uveća osećanje ukorenjenosti i pripadnosti čoveka prirodi, a ima dva dela.

(a) U prvom delu se vrši duhovna rekapitulacija čovekove evolucije – između ostalog i tako što čovek evocira da je svaka ćelija u njegovom telu potomak u neprekinutom lancu života starom 4 milijarde godina, tj. rezultat evolucije u kojoj su – u jednom davnom trenutku – ribe izašle iz vode na zemlju, kasnije reptili zamenili svoje krljušti krznom i postali sisari, sve do sadašnjeg stupnja razvoja.

(b) U drugom delu učesnici odabiru sebi saveznika iz prirodnog sveta, zatim prave sebi masku u liku tog saveznika, koju stavljaju na lice i zatim progovaraju u savetu zastupajući životinje, biljke ili prirodne sredine, ili im se obraćaju.

U tom procesu – kako svedoče učesnici – rađa se jedna novi, drugačiji pogled na svet, impulsi za konkretne akcije, a pobuđuje se u ljudima i deo moći i uvida tih drugih vidova živog sveta. Na jednom od kurseva "duboke ekologije" u Šumaher koledžu (Schumacher College je međunarodni centar za ekološke studije, u Engleskoj), maja 1995. učesnici su ovako artikulisali svoje uvide:

– eo živi svet ima vrednost po ebi, nezavisno od toga da li je ko-
ri tan ljudima·
– ljudi nemaju pravo da redukuju to bogatstvo i raznovrsnost (diverzitet) o im da bi zadovoljili životne potrebe sa osećanjem odgo or-
no ti·
– uticaj ljudi na et je preteran i ubrzano se pogoršava;
– ljud k navik i uvećanje tanovništva su ključni elementi tog ne-
ati nog uticaja·
– raznovrsn t živ g veta, kao i kultura, razvijaće e samo uz smanj nj t g uti ja;
– t g m raju prom niti ideološke, politike, ekonomske i tehnol k truktur ·
– oni k ji u ajaju tack imaju obavezu da sudeluju u stvaranju odgo araju´ih pr men , miroljubivo i demokratski.

abor ih bi´a kao m ditacija, ili kontemplacija, oslanja se na neke po tupk razvijane u g ˇtalt t rapiji i p ihodrami (preuzimanje ulo-
u rhu aktualiza ij odr đ nih p iholoˇkih, ili kogniti nih sadržaja: uvida). Iz tih razlog poj dini autori razvijaju i ideje ekopsihologije – oj na taje ukr tanj m id ja i prak p ihologije a no om ekoloskom ve ću. *abor si ih bića* pon v aktualizuje kako etiku tako i estetiku živog v ta pa na p d ´a n u no eovu opa ku o cu enoj lepotici oj j u vi divili ali k ja j upl šila ribe u bazenu.

2) J dan lik (v jv da ´ai) koga na odi ˇuang e (kao obrazac taoističkog nadilaˇ nja antr p ntrizm) kao da je proˇao kroz kurs Nesovog "Sa ra vih bi´a .

– *Vojvoda Ju Ji se držao dobronamernosti i radio je na pridobijanju ljudi. sp ao je da preobrati ljude ali nikad nije uspeo da nadmaši ljudsku ravan da ud u područje n -čoveka. asuprot tome vojvoda T'ai sp vao bi spokojno i budio se široko otvorenih ociju i pra an. Ponekad bi mislio da je konj ponekad da je krava. jegovo razumevanje bilo je zaista vredno pov r nja· njegova vrlina je bila avrsena. On nikad nije pristupao arima dr ći e ljudskih merila* (l. 7 - r. 84).

5) Dijalozi metafora i filozofskih pojmova

Kak ´ m id ti u prim rima k ji led kod Čuang Cea e dijalog n v di n ¨ k ili fiktiv n li n ti n g u odi i između metafora i p jm k ji tu javljaju ka r ni arh tip vi u ulozi zastupnika



n'ima prim r nih tav va. On d provejava je pecifičan Cuang v hum r.

1) *Polu enka re'e enki: Pre izvesnog vremena ti si šetala, a sad mirno stojiš p e a sno v rem na si sedela a sad si ustala. Otkud taj nedostatak sa o. aln sti?*

ika r : Moram li da cekam na nešto da bih bila ovakva kakva sam? li ono sto ja ekam takođe treba da čeka na nešto da bi bilo takvo kvo je? kam li ja na zmijin svlak ili cvrčkova krila? Kako da znam o tako? Kako da znam zasto nije tako?" (tr. 49 - gl. 2).

2) *Blista i sjaj pitao je Ne-Postojeće: "Gospodine da li postojite, ili ne postoji ? Pošto je bilo nemoguće da dobije bilo kakav odgovor, Blistavi sjaj n ano zurio u njegovo lice i oblik, ali sve je bilo prazno i bezizražajno. Pil io je tako ceo dan ali nije ništa video slušao ali nista nije čuo; širio ru ali ništa nije dohvatio. "Odlično" uzviknuo je Blistavi sjaj. "Ko da dosegn takvo savršenstvo? Ja mogu da pojmim postojanje nepostojećeg ali n i nepostojanje nepostojećeg. A ovaj je dosegao stanje nepostojanja nepostojećeg. Kako bih ja ikad postigao takvo savršenstvo?* (tr. 209 - gl. 22).

3) *Vladar Južnog mora zvao se u (Kratki) vladar Severnog mora zvao se Hu (Iznenadni), a vladar centralne oblasti zvao se Hun-tun os). u i Hu su se povremeno nalazili na teritoriji Hun-tun-a i ovaj ih je primao vrlo ljubazno. Su i Hu su se dogovorili kako da mu uzvrate na ljuba-nosti. Svi ljudi", rekoše oni, "imaju sedam otvora, da mogu da vide čuju jedu i dišu. Samo Hun-tun nema ni jedan. Probajmo, da mu probijemo neki (otvor) . Svakog dana oni su mu probijali po jednu rupu a sedmog dana Hun-tun je umro* (tr. 88-9 - gl. 7).

O aj dijalog bi se mogao vr tati i u grupu ir ničnih.

6) Ironični dijalozi

ekad uang e k ri ti ironiju u t k tu u prv m li u, a u dij l - zima nekad j kori ti jedan d ag v rnika. kad j ir nij. adržan i u p d li ul ga u dijal gu - pa e K nfu iju (I ji j ina «pr tivni k.» trana) daj uloga za upnika taoi ti kih id ja - a n l ad j n d lu ir ničan zaplet. Ir nija javlja i k d s njome n k gl di t , ili n ka itua ija na dređen na in d k n trui e, tak t ka lik (u dijal ga ili m n - l u) ja lja neki ćudak, ili ludak. uang e luži ir nij m i hum r m naj ć kori ti a da bi l k ao razum vanj date itua ij , ili probl m. - dakle, kak bi r i rekli, a određ nim et m.

U reme sofista u Grčkoj, ironija je označavala postupak onoga ko p ta lja pitanja, praveći e nevešt, ili pretvarajući se da ne zna odgovor n ta pitanja. Time e naročito lužio Sokrat, kad je hteo da (posredno) zdrma predrasud i nedovoljnu promišljenost uverenja kod svojih savr m nika (abe ednika). U tom i nekim srodnim značenjima, ironija je u rem ofi ta i okrata bila poznata kao retorička veština. Tada, ali i a nij k riˇć na je a, ili b z određenog etosa - tj. sa ili bez namere da e p bolj a razume anj neke teme ili situacije i tako doprinese opštoj dobr biti. Kad j k riˇćena bez to a, to je značilo da se koristi radi toga d t kn puk predn t (u očima drugih) nad sabesednikom, tako to ´ aj zbuniti, ili dove ti u ituaciju da sam sebi protivreci (da k ˇ bi u u ta), ˇak i ako je - u celini gledano - u pravu. Sofisti su se - biˇno - ironij m luzili bez eto a: tj. da bi agovornika doveli u smešnu itu iju i tako za eb pridobili luˇa ce odnosno javno mnjenje. Dakle, oni nisu bili đeni to om i tine ili pravde nego nekim pragmatičkim iljem - ce to i ka za tupnici neke trane u poru (nekad i u sporu pred udom kao r ta adv kata).

1) U dijalogu k ji ledi ironija j data kroz ituaciju-zaplet, kojim i to remen raz blicuje konformizam ljudi uopšte kao i (na odna) popularno t k nfu ijanizma.

– Čuang e je išao da poseti vojvodu Ai-a u dr-avi Lu. Vojvoda Ai je rekao: Mi ovd u Lu-u imamo mnogobrojne Konfucijeve sledbenike, ali izgleda da je rlo malo onih koji proučavaju vaš metod gospodine .

Ovd u držai Lu ima samo nekoliko Konfucijevih sledbenika reao je uang

'Ali cela držaa Lu odenuta je konfucijevskom odećom ! reče vojvoda Ai. Zasto onda kaz te da ih je samo nekoliko?

uo sam r če uang e da sl dbenici Konfucija nose okrugle p da bi pokazali da oni shvataju neb ske cikluse da hodaju u četvrtastoj obući da pokažu da razumeju oblik zemlje i da se kite znamenjem u obliku polomljenog diska o pojasu da bi pokazali da kad dođe vreme za odlučujuću akciju oni moraju da prelome stvar . Ali Gospodin moze prihvatiti u'enje a da ne no i nužno ode'u koja sa tim ide i da nosi ono što nema veze ucenjem. Ako Va a Milost ne veruje da je to tako zašto ne proveri putem sledeće naredbe: vi oni koji nose odeću a ne drže se učenja koje je sa njom pove ano biće ka njeni smrću .

Vojvoda Ai j zaista izdao takvo naređenje i kroz pet dana nije bilo nikog u državi Lu ko se usudio da nosi konfucijevsku odeću. amo je jedan rac dosao tako odeven i stao pred Vojvodinu kapiju. Vojvoda ga je pozvao

i pitao o državnim stvarima i mada je razgovor dugo trajao i obuhvatio stotinu stvari, starac je uvek imao šta da kaže. Čuang Ce je rekao vojvodi Ai-u:

"U celoj državi Lu, dakle, postoji samo jedan čovek koji je pravi sledbenik Konfucija. Zašto si onda rekao da ih ima puno?" (str. 195-6 - gl. 21).

2) U dijalogu posvećenom traganju za tao-om, takođe ima ironije.

– *Učitelj Tung-kuo je pitao Čuang Ce-a: "Ono što zovu Putem - gde je to?" Čuang Ce je odgovorio: "Nema mesta gde ga nema".*

"Hajde", rekao je Tung-kuo, "budi malo određeniji"! "U mravu je".

"Šta, zar u nečem tako malom?" "U travčici je".

"Pa, to je još beznačajnije". "U trunju i iverju".

"Kako može biti u nečem tako beznačajnom?"

"U mokraći i izmetu". Učitelj Tung-kuo je ostao bez reči.

Tada je Čuang Ce dodao: "Gospodine, vaša, pitanja se ne odnose na suštinu stvari. Vidite: kada je inspektor Huo pitao nadzornika pijace, kako može da proveri debljinu svinje pritiskajući je stopalom, ovaj mu je odgovorio da što niže pritiskuje, biće bliže istini. Ali, kad je reč o Putu ne možete očekivati da ga nađete na nekom posebnom mestu - nema ničega u čemu ga nema. Takav je Savršeni Put i takve su i velike reči – "celovitost", "univerzalnost", "sveobuhvatnost" – ove tri reči imaju isto značenje. Sve ukazuju na istu realnost (str. 207-8 - gl. 22).

3) Čuang Ce se služi ironijom i kad iznosi tezu "o jednakosti stvari". - *Bilo da ukazuješ na tanku pritku ili na debeo stub, na leproznog, ili na lepu Si-ših, na stvari otkačene i mutne, ili stvari smešne i čudne, tao ih sve izjednačava. (...) Mučiti svoj mozak pokušavajući da stvari prevedeš u jedno, ne shvatajući da su one sve iste - zove se "tri ujutru". Kad je krotitelj majmuna pružao majmunima žirove, rekao je: "Dobićete tri ujutru, a četiri uveče". To je majmune razbesnelo. "Dobro, onda", reče on, "dobićete četiri ujutru, a tri uveče". Majmuni su bili zadovoljni. Nije bilo stvarne razlike, ali majmuni su reagovali zadovoljstvom i ljutnjom* (str. 43 – gl. 2).

4) Ironiju nalazimo i u njegovom parodiranju dijalektike.

– *Sada ću da iznesem tvrdnju. Ne znam da li ona odgovara kategoriji tvrdnji drugih ljudi, ili ne. Ali, i ako pripada i ako ne pripada njihovoj kategoriji, ona svakako pripada nekoj kategoriji. Tako posmatrano, nema razlike između mojih i njihovih tvrdnji. Međutim, dopustite mi da iznesem svoju tvrdnju. Postoji početak. Ali, još nije početak za početak. Još nije početak za početak početka. Postoji biće. Nema nebića. Još nije početak nebića. Još nije početak početka nebića. Odjednom, eto nebića. Kad je reč o nebiću, ne znam šta je stvarno biće, a šta nebiće. Sad sam baš nešto rekao. Ali, ne*

znam da li ovo što sam sada rekao stvarno nešto kazuje, ili ne kazuje (str. 44 - gl. 2)

5) U grčkoj književnosti, tj. komedijama, javlja se šarlatanska ironija - kao stav čoveka koji ne želi da išta uzme ozbiljno, pa se i sa važnim i presudnim situacijama i pitanjima podruguje. Slična tome bila je kasnije ironija dvorskih luda, ili još kasnije ironija različitih „otkačenjaka" - jurodivih itd. Donekle slični tome su kod Čuang Cea monolozi, ili dijalozi ludaka.

a) *Kad je Konfucije posetio državu Ću, Čieh Ji, ludak iz Ću-a, motao se oko svojih vrata vičući: "Feniks, feniks, kako je njegova veština promašila! Budućnost koju ne možeš dočekati; prošlost koju ne možeš dosegnuti. Kad svet poznaje Put, mudrac je uspešan; kad je svet bez Puta, mudrac samo preživljava. U vremenima kao što je sadašnje, uspeh je ako te ne biju. Sreća je laka kao pero, ali niko ne zna kako da je ponese. Nesreća je teška kao zemlja, ali niko ne zna kako da je izbegne. Pustite, batalite to poučavanje ljudi vrlini. Opasnost je obeležiti put pa njime trčati. Budalo, ludo, ne stoj mi na putu. Ja hodam krivudavim putem - ne sledi moje stope. Planinsko drveće samo sebi šteti, loj u baklji održava vlastitu vatru. Cimetovo drvo se može jesti i zato ga poseku; lakovo drvo je upotrebljivo i zato ga raskomadaju. Svi ljudi znaju korist korisnog, ali niko ne zna za vajdu od beskorisnog* (str. 63 - gl. 4).

b) *Čien Vu je otišao da vidi ludaka Čieh Ji-a. Čieh Ji upita: "Šta ti je Čung Ših rekao juče?"*

Čien Vu reče: "Rekao mi je da, ako bi onaj ko upravlja ljudima uobličio svoje principe, standarde, ceremonije i pravila, tada ne bi bilo nikoga ko to ne bi prihvatio i tako se promenio".

Ludak Čieh Ju reče: "To je lažna vrlina. Pokušaj da se upravlja svetom na takav način je isto kao da pokušavaš da prepešačiš okean, da probušiš rupu u reci ili da komarcu natovariš planinu! Kad mudrac upravlja, da li on vlada onim što je spolja? On prvo sebe proverava, a onda dela i vlada (str. 84 - gl. 7).

6) Nešto od te šarlatanske ironije nalazimo i u sledećem monologu, u kome Čuang Ce na šaljiv način suočava sveštено lice ("prizivač predaka' je bio važna figura u kineskom kultu predaka) sa svinjom.

– Prizivač Predaka, obučen u crno ćoškasto odelo, gvirio je u svinjac i rekao: "Zašto bi se ti opirao smrti? Ja ću te nagojiti za tri meseca, vežbaću askezu deset dana, postiću tri dana, raširiću bele rogoze i položiti tvoje plećke i butove na izrezbareno sveto postolje - slažeš se, zar ne? Istina, kad bih na to gledao sa stanovišta svinje, rekao bih da bi bilo bolje jesti mekinje i plevu,

a da ostanem i dalje u svinjcu. Ali, gledano sa mog stanovišta, rekao bih da, ako mogu biti cenjen kao visoki činovnik dok sam živ i da me odvezu finim mrtvačkim kolima i polože u perjanu opremu kad umrem, onda sam za to. Govoreći u ime svinje, ja bih takav život naprosto odbio; a u svoje, sasvim bih ga prihvatio. Pitam se, zašto ja gledam na stvari drugačije od svinje?" (str. 176 - gl. 19).

7) Dijalozi sa zapadnim misliocima

U ovom odeljku termin "dijalog" koristimo metaforički (a to bi se moglo reći i za neke od gornjih primera), pošto nije reč o stvarnom (realnom) dijalogu, jer Cuang Ce i njegovi zapadni savremenici nisu jedni za druge znali (interakcija Istok-Zapad u to vreme je sezala najdalje na relaciji Grčka-Indija). Ali, kao što je Platon (a i Čuang Ce) u svojim dijalozima navodio, odnosno uključivao (i) sagovornike koji nisu realno vodili baš te i takve dijaloge, nego ih oni prosto uključuju kao predstavnike određenih shvatanja, koja su njima (Platonu i Cuang Ceu) bila relevantna i poznata, tako ćemo i mi ovde - koristeći kao medijum istoriju filozofije - tj. ono što znamo o njihovim shvatanjima, rekonstruisati mogući dijalog - o pojedinim temama.

Čitajući Čuang Cea, pojedini delovi njegovog teksta izgledaju kao vrsta dijaloga sa zapadnim misliocima antičkog perioda, ili helenizma. Recimo, njegovo shvatanje lične vrednosti čoveka, možemo videti i kao dijalog (ili polemiku) sa Aristotelovim shvatanjem o robovima i slobodnim ljudima. Ili, kako smo videli u dijalozima posvećenim odnosu prema smrti, on je delio Platonovo uverenje da je važan deo filozofije "spremanje za smrt" ili stav prema smrti, a Epiktet kao da je od njega preuzeo ideju da je život "pozajmica".

FILOZOFIJA KAO SPREMANJE ZA SMRT
dijalog sa Platonom

Ne znamo da li je Čuang Ce čitao Platona (428-347 g. st. e) - koji je umro kad je Čuang Ce imao 22 godine - i na svoj način primenio Platonovo shvatanje da je filozofija "spremanje za smrt". U svakom slučaju, vidimo da je puno pažnje posvetio toj temi, na osnovu primera koje smo već naveli gore (1.1.), a što ćemo sada dopuniti.

Platon u *Fedonu* kaže da je filozofija spremanje za smrt i upražnjavanje smrti, jer onaj ko se bavi filozofijom čisti svoju dušu i u času smrti

ne nosi sa sobom - tj. u duši - nikakvu vezu sa telom, jer se kroz filozofiju spremao za tu čistotu duše bez tela, koja je najbolja priprema za smrt.

Ali, za razliku od Platona koji je verovao u reinkarnaciju (ponovno rađanje, palingenesiju), pa njegova duša (kroz filozofiju) mora da se trudi da se seti svog boravka u svetu ideja i eventualno da postigne trajan boravak u svetu ideja, kod Čuang Cea je to mnogo jednostavnije.

– *Čovekov život između neba i zemlje je poput belog ždrepca koga smo, u trku, ugledali kroz pukotinu na zidu – fijuu! – i, već je gotovo. (...) Jedan preobražaj i stvari ožive, zatim drugi preobražaj i stvari su mrtve. Živa bića žale zbog toga; čovečanstvo oplakuje. Ali, to je kao kad razvežeš tobolac pozajmljen od Neba, kao kad ispazniš torbu pozajmljenu od Neba – prepuštanje, blaga promena i duh i duša su na svom putu, dok ih telo sledi na stazi Velikog Povratka* (str. 205-6).

Ako je tako, šta onda čoveku donosi filozofija. Jedan deo odgovora je već dat u dijalozima gde Čuang Ce dekonstruiše uobičajena gledanja na smrt (u dijalozima svojih likova, učitelja, kao i u dijalozima sa lobanjom).

Po Cuang Ceu, filozofija čoveka sprema i za život i za smrt, jer ga sprema za totalitet, suočava ga sa celinom, sjedinjuje sa velikim tokom (da tung - 大通), sa kojim se on identifikuje kao sa svojim najdubljim određenjem[262].

U jednom dijalogu Konfucija i Jen Hui-a sjedinjenje sa velikim tokom je opisano kao rezultat postepenog kontemplativnog odbacivanja (zaboravljanja) glavnih vrednosti konfucijanizma. Dijalog u zbilji izlaže jedan tip taoističke kontemplacije, ali je - istovremeno - ironičan, jer se Konfucije pojavljuje kao neko ko podstiče Jen Hui-a u taoističkoj praksi, a ovaj je inače bio njegov omiljeni učenik, te - u zbilji - Konfucije nije mogao biti zastupnik ovakvih ideja, niti Jen Hui neko ko upražnjava sjedinjenje sa velikim tokom, putem zaborava osnovnih konfucijanskih vrednosti.

– *Jen Hui reče: "Ja napredujem". Konfucije reče: "Šta hoćeš da kažeš?"*

"Zaboravio sam dobronamernost i pravednost!" "To je dobro, ali nije dovoljno".

262 Ideja "velikog toka" (da tung 大通) Čuang Cea čini bliskim Heraklitu i njegovoj tezi da "sve teče", ali ova ideja kod Čuang Cea ima izrazito ekocentričko značenje (posebno u dijalozima vezanim za životinje), što kod Heraklita ne nalazimo. Heraklitova misao je bliža školi jina i janga, pogotovo u delu gde se Heraklit bavi interakcijom suprotnosti u dinamizmu svetskog logosa.

Sledećeg dana, ova dvojica su se srela ponovo i Jen Hui reče: "Ja napredujem".

"Šta ti to znači?" "Zaboravio sam rituale i muziku!" "To je dobro, ali nije dovoljno".

Sledećeg dana ponovo su se sreli i Jen Hui reče: "Ja napredujem".

"Sta hoćeš da kažeš?" "Mogu da sednem i sve zaboravim".

Konfucije je izgledao zaprepašćeno. "Kako to misliš, da sedneš i sve zaboraviš?"

Jen Hui reče: "Poništio sam udove i telo, odbacio opažanje i intelekt, zbacio obličje, napustio razumevanje i izjednačio se sa Velikim Tokom. To znači sesti i zaboraviti sve." (str. 81-2 - gl. 6).

Ovaj dijalog je zanimljiv i stoga što bi se reklo da - nasuprot Platonovoj ideji *anamnezisa* (sećanja duše na svet ideja) kao važnog činioca u filozofskom saznanju i spremanju duše za smrt - Cuang Ce ističe nešto suprotno: tj. zaboravljanje. Ali, suprotnost je relativna. Naime, Čuang Ce ističe zaborav upravo kao faktor (ili glavnu polugu) u onome što bi Platon nazvao čišćenje duše od onoga što je vezuje za telo i svet. S tim, što Cuang Ce osim oslobađanja od društvene etike i vrednosti, kao i oslobađanja od telesnosti, listi dodaje i čulne i racionalne faktore, da bi postigao identifikaciju sa velikim tokom (*da-tung*). Ali, postoji u izazovu smrti, ili spremanju za smrt jedna stvarna razlika između Platona i Čuang Cea, koja se može ovako razložiti.

1) Platonov odnos prema smrti određen je sa tri pretpostavke: (a) antropocentrizmom, (b) verom u ponavljanje rođenja i (v) mogućnošću trajnog oslobađanja duše od tela i svega zemnog.

(a) Antropocentrizam smatra da je čovek posebno, drugačije biće od ostalih, jer njega krasi duša, koja ima posebnu vrednost i mogućnost da se oslobodi veze sa telom (telo je tamnica - grčki: *soma-sema*), ako se duša dovoljno pročisti i okrene svetu ideja.

(b) Čovek je podložan ponovnim rođenjima (*palingenesia* - koju Platon objašnjava u Fedonu - vidi i Pajin, 1990, str. 104-7), ali tokom života njemu se pruža prilika da se (posredstvom filozofije) seti (*anamnesis*) sveta ideja, koje je duša neposredno gledala pre rođenja. A to što je videla-saznala u svetu ideju jeste istinsko znanje (do koga dolazi filozofija sećanjem - anamnesisom).

(v) Negujući duhovna dobra (život u vrlini i saznanje) čovekov krajnji cilj i mogućnost jeste trajno oslobođenje duše od veze sa telom i materijalnim, čime će ostvariti tajni boravak u svetu ideja, bez ponovnih

rađanja i otelovljenja. Tako će ispuniti najdublju čežnju duše i smisao ljudskog postojanja.

2) Cuang Ce-ov stav takođe ima više pretpostavki, a sve vode shvatanju koje je različito od Platonovog.

(a) Taoistički ekocentrizam sagledava čoveka kao jednog od članova velike zajednice života i svekolikog materijalnog sveta. Za tu zajednicu on nije ni manje ni više važan od drugih bića (vidi: Pajin, 2004a, str. 77-8).

(b) Nema ponovnih rođenja u smislu otelovljenja iste besmrtne duše u novim telima, nego samo toka i pretakanja, ili novih uobličenja, onoga što je ranije činilo neku jedinku, u sklop neke druge ili drugih jedinki, bilo ljudske vrste, ili drugih živih bića (jetra pacova, nožica bube - str. 78), ili neživih predmeta (strelica, točak - str. 77).

Tako jedan od likova u dijalozima o smrti kaže: *Sada, pošto sam bio u prilici da poprimim ljudsko obličje, ako bih rekao: «Ne želim biti ništa drugo, osim čovek! Ništa, osim čovek!» - stvoritelj bi me svakako smatrao nezgodnom osobom. Tako, ja sada smatram Nebo i zemlju za veliku topionicu, a stvoritelja za veštog kovača* (str. 78). Drugim rečima, kod Čuang Cea ne postoji ni kontinuitet identiteta, kao u shvatanjima reinkarnacije u budizmu i hinduizmu, ili kod Platona, pa zato on i ne preduzima napor da se seti svojih ranijih života kao Buda, ili boravka u svetu ideja, kao Platon. Takođe, čovek, ili neko drugo biće, ulazi u "topionicu" iz koje će od njega biti "iskovano" nešto drugo - "jetra pacova", ili "noga bube" (str. 78).

(v) Dakle, dok je za Platona smrt jedna u nizu smrti koje prate ponovna rođenja, za Čuang Cea je smrt (kao i rođenje) karika u ekološkom lancu (velikom toku - *da-tung* 大通) preobražavanja stvari (*vu-hua* 物化). Sve drame smrti kao kraja jedne biografije ili života, potiču iz stava onog ko nije u stanju to da sagleda, ili da se uputi - kroz taoističku kontemplaciju - ka sjedinjenju sa velikim tokom i "oslobodi se sputanosti".

Dobio sam život jer je za to došlo vreme; izgubiću ga jer se poredak stvari menja. Ako to znaš, budi zadovoljan ovim vremenom i boravi u ovom poretku; onda te ni tuga ni radost neće dirnuti. U drevna vremena to se zvalo oslobađanje od sputanosti (str. 76-7 - gl. 6).

g) Zanimljivo je da se izraz "oslobađanje od sputanosti" označava sa dva karaktera (*sjen-đie* 縣解 *hsien-chieh - xien-jie*) koji doslovno znače: razvezivanje, ili presecanje čvora na omči obešenog. Uprkos tome, Čuang Ce sa više veselja (od Platona) gleda na poprimanje ljudskog obličja, za šta će se - više od dve hiljade godina kasnije - zalagati i Niče, koji će

zamerati filozofiji (od Platona, do Šopenhauera), a i hrišćanstvu, da nisu na pravi način afirmisali život, što on čini, govoreći: «Deder, još jednom» u kontekstu svoje ideje o «večnom vraćanju».

Tako Čuang Ce kaže: *Poprimanje ljudskog obličja je izvor radosti. Ali, u beskrajnoj evoluciji, postoje bezbrojna druga obličja koja su jednako dobra. Kakvo je to neuporedivo blaženstvo – proći kroz te bezbrojne preobražaje* (Čuang Ce, gl. 6 - tako taj odlomak – na engleski - prevode Fung Julan i Lin Jutang, a ovako glasi varijanta nekih zapadnih prevoda): *Imao si smelosti da uzmeš ljudsko obličje i oduševljen si. Ali, ljudsko obličje je podvrgnuto bezbrojnim promenama koje nikad ne prestaju. Otuda su tvoje radosti nepredvidljive* (*Leptirov san*, str. 75).

VREDNOST POJEDINCA
dijalog sa Aristotelom

Iz uviđanja relativnosti društvenih odnosa i običaja (tj. poretka u kome je neko vladar, a neko pastir) proizlazi i Čuang Ceovo isticanje da čovek ima identitet i autonomiju koji nadilaze njegov društveni položaj i norme.

Za razliku od svog grčkog savremenika Aristotela (384–322. g. st. ere), koji u *Politici* (prva knjiga, gl. 4–6) govori da osim onih koji su dopali ropstva po sili zakona, postoje i oni koji su po prirodi robovi, kao i nekih kineskih mislilaca svog vremena koji su društvenu nejednakost branili "višim razlozima", Čuang Ce je zastupnik vrednosti pojedinca (nezavisno od društvenog položaja) i ljudskih prava.

Čovek će odbaciti ugled i sluge kao što stresa blato i prašinu, jer zna da je on vredniji od onoga što se pojavljuje u odnosu gazde i sluge. Vrednost pojedinca leži u njemu samom i nikakva spoljna promena ne može uticati da je on izgubi (str. 195 - gl. 21).

Glupi veruju da su budni i zauzeti su pretpostavljajući da razumeju stvari; nazivaju onog čoveka vladarom, a onog pastirom - kako je to ograničeno (str. 12 - gl. 2).

ŽIVOT KAO POZAJMICA
dijalog sa Epiktetom

1) Na osnovu nekih već navedenih dijaloga, vidimo zašto se Čuang Ceu život pojavljuje kao pozajmica. Tako Č'eng-a objašnjava Šun-u: *"Ovo obličje dato ti je od neba i zemlje. Život nije tvoje vlasništvo, nego je to sklad pozajmljen od neba i zemlje. Tvoja urođena priroda i sudbina*

nisu tvoje vlasništvo - one su okolnosti pozajmljene od neba i zemlje. Tvoji sinovi i unuci nisu tvoje vlasništvo - oni su pozajmljeni od neba i zemlje. (str. 204).

U dijalogu grbavca i kljastog se takođe javlja ideja pozajmice.

– *Grbavac i Kljast su posmatrali grobove Prošlih Velikana na planini K'un-lun i mesto gde je počivao Žuti car. Iznenada, vrba je isterala iz levog lakta Grbavca (prema jednom tumačenju, ovde se misli na ono što danas nazivamo tumorom). On je bio vrlo iznenađen i, izgleda, uzbuđen. "Mrziš li ti to?" pitao ga je Kljasti. "Ne, šta bih imao da mrzim", rekao je Grbavac. "Živeti, znači pozajmiti* (str. 166 - gl. 18).

2) Ne znamo da li je rimski stoik Epiktet (55-135. g.) čitao Čuang Cea, kad je "pozajmio" njegovu ideju o "pozajmici".

– *Nikad ni o čemu ne reci, to sam izgubio, nego reci: to sam vratio. Ako ti je dete umrlo; ono je vraćeno. Ako ti je žena umrla; ona je vraćena. Da li ti je imovina oduzeta? Nije li ona takođe vraćena? Ali, onaj ko mi ga je oteo, rđav je čovek (primećuješ ti). Pa, šta tebi znači - čijim rukama ga je davalac uzeo nazad. Onoliko koliko ti dozvoli, brini o svemu kao o nečem što pripada drugom; kao što putnici čine dok borave u krčmi* (Epiktet: *Enhiridion - Priručnik*, odeljak XI).

Da li je ovaj stoicizam (Čuang Cea i Epikteta) rezultat, ili odgovor na mučninu, koju ljudi osećaju kad su pogođeni nekom ličnom, ili kolektivnom katastrofom, ili nepravdom, ili kad se umore od života u starosti? Jesu li volja i čežnja korisne, ili nekorisne?

Nekorisne, kažu jedni, korisne (jer to je sve što imamo) kažu drugi (među njima i Niče). Pitanje je otvoreno, kao i to: šta je navelo starozavetnog propovednika da se pita - "Kakva je korist čovjeku od svega truda njegova, kojim se trudi pod suncem?" - ili Sartra da zaključi (na kraju četvrtog poglavlja svog dela *Biće i ništa*): "Čovek je beskorisna strast."

Čuang Ce i načelo "korisnosti" – kao tipično antropocentričku kategoriju – redefiniše iz ekocentričkog ugla (kao međuzavisnost sredine i činilaca - o dijalogu sa savremenim ekocentrizmom, vidi dole).

– *Sa stanovišta funkcije, ako neku stvar smatramo korisnom, jer je njena upotrebljivost očigledna, onda među deset hiljada stvari nema nijedne koja nije od koristi; ako neku stvar smatramo beskorisnom, jer je beskorisnost evidentna, onda... nema nijedne koja nije beskorisna. Ako shvatimo da se istok i zapad nalaze međusobno nasuprot, ali da ne mogu jedan bez drugog, onda smo shvatili njihovu međuzavisnost* (str. 156 - gl. 17).

DIJALOG SA SKEPTICIMA
duhovni post i spokoj

Sjedinjenje sa velikim tokom je povezano sa kontemplacijom koja ima niz odredbi i vrednosti, koje su bliske Čuang Ceovom savremeniku, skeptiku Pironu (365-275 g. st. e. - koji nije ostavio teksta) i njegovom potonjem nastavljaču (oko 5 vekova kasnije), Sekstu Empiriku (iz 2. v. n. e.), koji je ideje skepticizma izneo u delu *Pironove postavke* (1978). Kod Seksta Empirika - kao ilustracija skeptičkih stavova - sačuvana je anegdota da je slikar Apeles (polovina 4. v. st. e.) hteo da naslika penu koja je udarila na usta konju, ali nikako nije uspevao da dobije zadovoljavajući učinak. Konačno, umoran i besan, bacio je na sliku sunđer o koji je otirao četke, a sunđer je ostavio na slici mrlju koja je savršeno predstavljala penu. Anegdota je navođena kao primer da čovek neke stvari postiže odustajanjem - tek kad obustavi napore koje je ulagao da nešto postigne.

Dakle, skeptici su (najpre) nastojali da postignu duhovni spokoj pomoću rasuđivanja, ali u tome nisu uspevali. U času kad bi - izmoreni - odustajali, samo odustajanje od rasuđivanja bivalo je propraćeno smirajem, spokojem, koji su pre toga bezuspešno nastojali da postignu. Ukratko, skeptiku se događalo isto što i slikaru Apelesu, primećuje Sekst Empirik. Odustajanje od rasuđivanja (*epohe*) pratio je smiraj, ili spokoj (*ataraksija*), kao što senka prati telo, zaključuje on (Sekst Empirik, 1978, knj. 1., pogl. 12).

A evo kako Čuang Ce (u dijalogu Ču Čieh-cea i Čang Vu-cea) opisuje dolaženje do *epohe* (odustajanja od rasuđivanja i uzdržavanja od suda) i ataraksije (skokom u bezgranično).

- Pretpostavimo da se ti i ja sporimo. Ako ti pobediš mene, umesto ja tebe, da li si ti onda nužno u pravu, a ja, samim tim u krivu? Ako ja pobedim tebe umesto ti mene, da li sam ja onda svakako u pravu, a ti svakako u krivu? Da li je jedan od nas u pravu, a drugi u krivu? Da li smo obojica u pravu, ili obojica grešimo? Ako ti i ja ne znamo odgovor, onda su ostali osuđeni da ostanu u još većem mraku. Ko će da odluči šta je ispravno? Hoćemo li to prepustiti nekom ko je saglasan sa tobom da odluči? Ali, ako se on već slaže s tobom, kako će on biti pravedan? Hoćemo li, onda, to prepustiti nekom ko se slaže sa mnom? Ali, ako se on već slaže sa mnom, kako će da odluči? Hoćemo li naći nekog ko se ne slaže ni sa jednim od nas? Ali, ako se on ne slaže ni sa jednim od nas, kako će da odluči? Ili, hoćemo li dati da odluči nekome ko je saglasan sa obojicom? Ali, ako je saglasan sa obojicom, kako će da odluči? Očigledno, niti ti, niti ja, niti bilo ko drugi može odlučiti za drugog. Hoćemo li čekati na neku drugu osobu?

Ali, čekati na neki izmešteni glas (da presudi) drugome, isto je što i ne čekati ni na koga od njih. Uskladi sve to sa Nebeskom Jednakošću, prepusti stvari njihovim beskrajnim promenama i tako proživi svoje godine. Šta podrazumevam pod usklađivanjem svega sa nebeskom jednakošću? Ispravno nije ispravno; tako, nije tako. Da je ispravno stvarno ispravno, ono bi se jasno razlikovalo od ne-ispravnog, tako da za to ne bi bio neophodan dokaz. Da je tako stvarno tako, ono bi se jasno razlikovalo od onog što nije tako, tako da to ne bi bilo potrebno dokazivati. Zaboravi godine, zaboravi razlikovanja. Skoči u bezgranično i učini ga svojim domom!" (str 48-9 - gl. 2). Među taoističkim duhovnim idealima koji se postižu kontemplacijom nalazimo vrednosti koje su bliske pojmovima iz grčke filozofije, kao što su *epohe* i *ataraksija*.

1) Bliski skeptičkom *epohe* (uzdržavanju od suda i rasuđivanja) su taoističi pojmovi: sedenje u zaboravu i duhovni post.

– Sedenje u zaboravu (co-vang 坐忘).

– ...*Kad ljudi ne zaboravljaju ono što se može zaboraviti, nego zaboravljaju ono što se ne može zaboraviti - to se može nazvati pravim zaboravom* (str. 70 - gl. 5)

– *Poništio sam udove i telo, odbacio opažanje i intelekt, zbacio obličje, napustio razumevanje i izjednačio se sa Velikim Tokom. To znači sesti i zaboraviti sve* (str. 82).

– *Zaboravi stvari, zaboravi Nebo i neka te nazovu Onim koji je zaboravio na sebe. Onaj ko je zaboravio sebe, može se reći da je stupio na Nebo", rekao je Lao Tan* (str. 116 - gl. 12)

– *Stoga on može Nebo i zemlju da ostavi po strani, da zaboravi na deset hiljada stvari i da ne haba svoj duh* (str.131-2 - gl. 13).

– Duhovni post (sjin-džai 心齋)

– *"Moraš da postiš", reče Konfucije.*

Jen Hui reče. "Moja porodica je siromašna. Nisam pio vino, ni jeo jaču hranu već mesecima. Može li se smatrati da sam postio?"

"To je post koji se upražnjava pre prinošenja žrtvi, a ne duhovni post". "A šta je duhovni post?" Konfucije reče: "Usredsredi svoju volju! Ne slušaj ušima, slušaj umom. Ne, ne slušaj umom, nego duhom. Slušanje se zaustavlja na ušima, um prestaje sa prepoznavanjem stvari, ali duh je ispražnjen i čeka. Put se sabira u samoj ispražnjenosti. Praznina je duhovni post" (str. 56 - gl. 4) U sličnom duhu se u kasnijem kineskom budističkom tekstu "O veri u duh" kaže: *Ne tragaj za istinom - samo prestani da gajiš uverenja* (vidi: Pajin, 1990, str. 137-59).

Prema ovim opisima sedenje u zaboravu i duhovni post nas podsećaju i na Huserlovu fenomenološku redukciju, pošto fenomenološka redukcija uključuje odbacivanje, ili «zaborav» - istorijskog nasleđa (teorije, običaja i religije), egzistencijalnih sudova, zaborav sebe (kao empirijske jedinke) i sveta (vidi, Štegmiler, 1962, str. 119-20).

2) Bliski ataraksiji su jednostavnost, duhovno okrepljenje i spokoj.

– Jednostavnost (pu 樸) - nepatvorenost (su 素).

– *Bez promućurnosti ili lukavstva, ljudi su bili celoviti. Lišeni promućurnosti i lukavstva, oni nisu imali posebnih želja. To se zove nepatvorena jednostavnost. U nepatvorenoj jednostavnosti ljudi su ostvarivali svoju istinsku prirodu* (str. 94 - gl. 9)

– *Pusti da ti duh prebiva u jednostavnosti, da luta; stopi ga sa prostranstvom, prati stvari takve kakve su i ne dopusti sebi pristrasnost - tada će svet biti regulisan* (str. 85 - gl. 7).

– Duhovno okrepljenje (sjin-jang 心 養).

– *Treba samo da se prepustiš mirovanju i stvari će se promeniti same od sebe. Sjedini svoj oblik i telo, odbaci slušanje i gledanje, zaboravi da si stvar među ostalim stvarima i pridruži sa velikom jedinstvu, dubokom i bezgraničnom. Razdesi um, svuci duh, budi prazan i bez duha i deset hiljada stvari će se... vratiti svom korenu... ne znajući zašto* (str. 108).

– Spokoj (*đing* 靜)

Smanjenje želja (gua-ji 寡 欲*),*
Kad je duh bez brige i radosti, to je vrhunac vrline (de 德*).*
Kad je duh sjedinjen i nepromenljiv, to je vrhunac spokoja (đing 靜*).*
Kad se ni sa čim ne tare, to je vrhunac praznine (sji 虛*).*
Kad nije zaokupljen stvarima, to je vrhunac bistrine (dan 淡*).*
Kad ni sa čim nije u sukobu, to je vrhunac čistote (cui 粹*)* (str. 147- gl. 15).

U *Pironovim postavkama* (knj. 1, pogl. 4) Sekst Empirik kaže: *Pošto suprotstavljeni predmeti ili mišljenja imaju jednaku snagu, prvo dolazimo do toga da se uzdržavamo od suda (epohe), a zatim i do spokoja (ataraksia). Uzdržavanje od suda nastaje kad mišljenje stigne do kraja, a da se pri tome ništa ni ne opovrgava niti tvrdi. Spokoj je oslobođenost od brige i opuštenost.*

Čuang Ce je skoro isto rekao.

- *Šta podrazumevam pod usklađivanjem svega sa nebeskom jednakošću? Ispravno nije ispravno; tako, nije tako. Da je ispravno stvarno ispravno, ono bi se jasno razlikovalo od ne-ispravnog, tako da za to ne bi bio ne-*

ophodan dokaz. Da je tako stvarno tako, ono bi se jasno razlikovalo od onog što nije tako, tako da to ne bi bilo potrebno dokazivati. Zaboravi godine, zaboravi razlikovanja. Skoči u bezgranično i učini ga svojim domom! (str. 49 - gl. 2).

Na drugom mestu on ulogu učitelja kontemplacije prepušta grbavici Ni Ji.

– *Nan-po Ce K'uei reče grbavici Ni Ji:*

"Ti si stara, a ipak izgledaš mlada. Kako to?"

"Ja znam za Put!"

"Može li se Put naučiti?" pitao je Nan-po Ce-K'uei.

"Ne može, a i ti nisi čovek za to. Evo, Pu-Liang Ji ima telanat mudraca, ali nije ovladao Putem, dok ja vladam Putem, ali nemam svojstva mudraca. Ja sam pokušala da ga naučim da postane istinski mudrac. Lakše je objasniti put mudraca nekome ko ima za to talenta. Tako sam ga držala tri dana, posle čega je mogao da odstrani svet iz svog duha. Kad je ostavio svet po strani, zadržala sam ga još sedam dana, posle čega više nije bio zaokupljen stvarima i ljudima. Kad se oslobodio stvari, držala sam ga još devet dana, posle čega više nije brinuo o životu. Kad je to postigao, bio je jasan kao jutro, a postavši jasan kao jutro, mogao je da sagleda jedno. Kad je sagledao jedno, nadišao je prošlost i sadašnjost. Kad je nadišao prošlost i sadašnjost, dospeo je tamo gde nema ni života ni smrti. Tada mu razaranje života nije značilo smrt, niti mu je produžavanje života značilo nastavak postojanja. Baveći se stvarima, on im se nije ni priklanjao, niti ih je odbijao. Za njega, sve je bilo u propadanju i usavršavanju. To nazivamo smirenošću u pometenosti. Smirenost u pometenosti znači da upravo usred pometenosti, smirenost postaje savršena" (str. 76 - gl. 6).

8) Istorija filozofije - talog ljudi iz starine?

Iako je mogao biti uključen i u poređenja Platona i Čuang Cea, za kraj ovog osvrta ostavili smo dijalog u kome Čuang Ce (donekle slično kao Platon) dovodi u pitanje svekoliku istoriju filozofije, odnosno njenu mogućnost i smisao, time što sugeriše da ono što nalazimo u tekstovima, koje su nam pojedini mislioci ostavili, nije ono što je u njihovoj misli stvarno bilo vredno.

Naime, u nekim tekstovima, ili dijalozima, Platon i Cuang Ce dovode u pitanje celu istoriju filozofije, kao pisanu ostavštinu, izražavajući skepsu da se filozofija (suštinski) može prenositi, ili istraživati na osnovu tekstova, odnosno pisane ostavštine svojih nosilaca.

Zanimljivo je da Cuang Ce (koji je imao oko 22 g. kad je Platon umro - tj. 347. g. st. ere) deli sa Platonom sličnu skepsu prema mogućnosti pisanog teksta da prenese misao. Tako Platon u «Sedmom pismu» kaže:

– *U najmanju ruku ne postoji moj spis o tome* («o tome» - znači, o osnovnim filozofskim učenjima - D. P.), *niti će ga ikada biti: jer to nikako nije moguće, kao druge nauke, iskazati pomoću reči, nego se ono, usled dugog drugovanja sa samim predmetom i zahvaljujući saživljavanju sa njim, iznenada pojavi u duši kao što iz iskresane varnice bljesne svetlost... Nijedan razuman čovek neće nikada usuditi da svoje misli poveri takvom jednom instrumentu, naročito ne jednom tako nepromenljivom kao što je pisani tekst. (...) Svaki ozbiljan čovek je daleko od toga da ikada piše o ozbiljnim stvarima, jer ih na taj način izvrgava ljudskoj zavidljivosti i sumnjičavosti. Jednom rečju, dakle: kada neko vidi nečije napisano delo... treba da zna kako te napisane stvari ne pokazuju najozbiljnija shvatanja svog autora, ukoliko je on inače ozbiljan, nego da se ona nalaze negde u njemu, na najlepšem mestu skrivena* (Platon, 1977, str.122-6). Pored ostalog, u ovom dijalogu je neobično i to što Platon opisuje filozofski uvid (ili saznanje) veoma slično onom kako su to shvatali taoisti, a kasnije i čan (budistička) škola u Kini - da posle dugog drugovanja sa datim predmetom iznenada uvid bljesne kao varnica u duši (otuda je u jednom periodu u opticaj u sino-japanskoj tradiciji ušao i termin «prosvetljenje»). Osim toga - u kontekstu nepoverenja prema tekstovima - u jednom delu čan-budizma dolazi i do odbacivanja tekstualne tradicije (metaforički, a često i doslovno, cepanja sutri, tj. starih tekstova - vidi: Pajin, 1998, str. 121-2).

Čuang Ceovu skepsu prema tekstualnom transferu filozofskog uvida možemo i posredno naslutiti u nizu odlomaka, ali u dijalogu vojvode i kolara to gledište neposredno i konkretno izražava kolar. - *Kolar P'ien koji je bio dole u dvorištu i deljao točak, ostavio je svoj malj i dleto, popeo se gore i rekao vojvodi Huan-u: "Ta knjiga, Vaša milosti, što je čitate - mogu li da pitam čija je?""To je Knjiga mudraca", rekao je vojvoda. "Da li su mudraci još živi?""Mrtvi, odavno", reče vojvoda.*

"U tom slučaju, to što čitate su tek trice i talog ljudi iz starine. (...) Kad su ljudi starine umirali, sobom su odneli ono što se nije moglo predati dalje. Stoga, ono što čitate moraju biti samo trice i talog ljudi iz starine (Čuang Ce, 2001, str. 132-3 - gl. 13).

U ovom dijalogu ima i dekonstrukcije uobičajenog uvažavanja tekstualne tradicije, a s druge strane, dijalog je zanimljiv i stoga što nam - de-

lom - otkriva, ako ne stvarne odnose između vojvoda i njihove posluge u staroj Kini, a onda odnose kakve je Čuang smeo da zamisli i opiše - ovde sluga nije tek "ravan" vojvodi, nego mudriji.

Bibliografija

Čuang Ce (2001): *Leptirov san*, Beograd (autor. izdanje, D. Pajin) – *The Complete Works Of Chuang Tzu*, translated by Burton Watson, Columbia Un. Press 1968. - Čuang Ceov tekst na kineskom i engleskom - http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=2712&if=en - site copyright Donald Sturgeon, 2009.

de Žarden, Džozef, R. (2006): *Ekološka etika*, Službeni glasnik, Beograd

Godlovitch, Stanley & Roslind and John Harris, eds. (1972): *Animals, Men, and Morals: An Enquiry into the Maltreatment of Non-humans*, New York: Taplinger

Naess, A. (1973): "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement" - *Inquiry*, No. 16, Oslo.

Oksfordski filozofski rečnik, Svetovi, N. Sad, 1999.

Pajin, D. (1990): *Okeansko osećanje*, Svjetlost, Sarajevo

------ (1998): *Druga zemlja - drugo nebo: filozofija umetnosti Kine i Japana*, BMG, Beograd

------ (2004): «Antropocentrizam i ekocentrizam» (1-2), *Zlatna greda*, br. 26 i 27–8, jan. i feb. 2004.

Pajin, D. i Marinković, A. (2004a): *Put zmaja - rečnik taoizma*, Draganić, Beograd

Platon (1977): *O jeziku i saznanju*, Rad, Beograd

Sekst Empirik: *Pironove postavke*, *Filozofska hrestomatija*, sv. 2, Matica Hrvatska, Zagreb, 1978.

Štegmiler, V. (1962): *Glavne struje savremene filozofije*, Nolit, Beograd

Wing-tsit Chan (1963): *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton Un. Press

------ (1972): *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton Univ. Press.

LAM Wing-keung[263]

Biti okrenut prema 21. stoljeću

263 LAM Wing-keung je docent na Centru za religijsko i duhovno obrazovanje, The Hong Kong Institute of Education. Njegov istraživački rad leži u filozofskoj interdisciplinarnoj razmjeni između japanskih, kineskih i koreanskih govornih područja Istoka, uključujući dijalog između Kyoto škole i suvremenog neokonfucijanstva. Njegove nedavne publikacije uključuju: „'Rationality' in History: Nishida Kitarō and Mou Zong-san" (2009.); [Philosophy as the study of life: Nishida Kitarō and Mou Zong-san]; Space in Japanese culture: A Study of Watsuji Tetsurō's *Fūdo* (2008.); [The Hermeneutic question of Buddhist-Christian dialogue: On Abe Masao's kenotic God] (2008.); i [„Japan" u Nishida Kitarō: With a focus on *The Problem of Japanese Culture*] (2007.).

Sličnost i različitost japanske i kineske filozofije[264]

SAŽETAK

Tekst predstavlja saopćenje kazano na konferenciji „Envisioning the Potential of Japanese and Chinese Philosophy in the Twenty-First Century" („Predviđanje potencijala japanske i kineske filozofije u dvadesetiprvom stoljeću"), koja je održana u Hong Kongu u decembru 2008. godine. Iako japanska filozofija sada uživa široku međunarodnu platformu, fokus je uglavnom bio usredsređen na njezino susretanje sa filozofijama „Zapada". Pored nekolicine kineskih i koreanskih prijevoda i monografija, vrlo malo se pronalazi o ovome predmetu na „Istoku". U Hong Kongu, gradu koji leži na rubu filozofske podjele, sada su dostupni kursevi o zapadnjačkoj, kineskoj, indijskoj, ali i japanskoj filozofiji na matičnim odsjecima za filozofiju. Kako se susrećemo sa 21. stoljećem, uz zanimanje za pluralnost i simbiozu koja izrasta na sve strane, filozofija ne može sebi priuštiti da zaostaje u tom smislu. Tekst, dakle, oslovljava ovaj nesrazmjer i stimulira druge da rade na produbljivanju temelja filozofskih susretanja.

Konačno, nijedan proučavatelj ovih filozofskih tradicija ne može sebi dopustiti da ignorira veze, izvore i ogranke ovih filozofskih tradicija – želju da se promovira pluralnost unutar naših sve više narastajućih simbioza kao ljudske zajednice. Jer, sve ovo pripada široj zadaći redefiniranja same filozofije u dvadesetiprvom stoljeću.

Što se tiče Japana i Kine, pojam „filozofija" sa svojim grčkim porijeklom jeste koncept koji je uvezen sa Zapada. Još od sredine devetnaestog stoljeća, Japan i Kina su bili izvrgnuti recepciji, konfrontaciji i građenju

264 Naslov izvornika: „Assimilation and Dissimilation in Japanese and Chinese Philosophy" u: FRONTIERS OF JAPANESE PHILOSOPHY 4: Facing the 21st Century, Lam Wing-keung & Cheung Ching-yuen (eds), Nanzan, 2009., str. 251-264.

svojih vlastitih filozofija. Uzimajući ove tri faze u razmatranje, tekst nastoji da sugerira da su i Japan i Kina istovremeno koristili metode asimilacije (prilagođivanja) i disimilacije (nejednakosti) kako bi asimilirali svoje vlastite i druge intelektualne tradicije s onima zapadnjačkog svijeta, te da su istodopce pretvarali rečene tradicije, kako bi izgradili svoje vlastite jedinstvene filozofske sustave koji su izvedeni iz tih sa kojima su postali asimilirani. Ovo ne znači da je asimilacija preduvjet za disimilaciju, niti da je disimilacija posljedica asimilacije. Umjesto toga, ovo dvoje su povezani, disimilacija je usađena u asimilaciju i obrnuto. Drugim riječima, ne samo da su ova dva pristupa nerazdvojiva, već i presreću jedan drugi.

Međutim, osobno sam zainteresiran kako su ova dva pristupa bila uzimana u japanskim i kineskim filozofskim pokretima i koji filozofski potencijal obje tradicije mogu dati samoj filozofiji. Filozofski se vjeruje da ove dvije tradicije posjeduju blizak odnos. Uz opsežne i temeljite komparativne studije „zapadnjačko-japanskih" i „zapadnjačko-kineskih" filozofskih razmjena, japansko-kineska veza se ne bi smjela zanemariti, napose u pogledu pojedinih ubjeđenja tijekom prošlog stoljeća za građenje „jedinstvenih" filozofija nasuprot zapadnjačkom filozofskom kanonu.

Asimilacije i disimilacije: dva neizbježna koraka za Istok?

John Maraldo je ponudio temeljitu analizu koja se tiče identiteta japanske filozofije, kazavši da je njezina jedinstvenost usađena u „pre-vođenje" zapadnjačke filozofije kroz transformiranje i dodavanje japanskoj kulturi:

> Pre-vođenje „zapadnjačke filozofije" očito je pomoglo da se izvede transformacija japanske kulture koja je često nazivana „pozapadnjačenjem" ili „modernizacijom". Štoviše, ovo prevođenje također ima za nužnu posljedicu transformaciju filozofije kroz dodavanje japanskih perspektiva, a ove perspektive se primjenjuju na čitanje tradicionalnih tekstova i tekstova koji će uz to biti tradicionalizirani. (MARALDO 1995., str. 239)

Kroz definiranje pojma „pre-vođenja" kao „među-jezične i unutarjezične transmisije", Maraldo dokazuje da ona ne označava samo „prijenos tekstova iz jednog neizrađenog jezika u drugi, već jednako tako tran-

sformaciju tekstualno usađenih problema, metoda i terminologija kroz i unutar neizrađenih jezika". Moja pozicija je da takovrsno pre-vođenje zapravo nameće dva aspekta, tj. asimilaciju i disimilaciju, koji omogućavaju „transformiranje filozofije pomoću dodavanja japanskih perspektiva, a ove se perspektive primjenjuju na čitanje tradicionalnih tekstova i čitanje teksta koji će k tomu biti još tradicionaliziran" (str. 227).

Vjeruje se da dodavanje japanskih perspektiva nije puki japanski preliv na zapadnjački filozofski kolač, već da jednako tako utjelovljuje pitanje o tome što i kako tamo mora postojati japanska perspektiva u zapadnjačkoj filozofiji. Uzimajući transformaciju načina kuhanja kao primjer, nije neobičan fenomen za stranu kuhinju da pretrpi izvjestan stupanj modifikacije od svojeg izvornog okusa kako bi je prihvatili njezini očekivani kupci. Međutim, takovrsne modifikacije nisu puke mrlje na vrhu japanskog *wasabi*-ja njujorške torte od sira. Kako bi se potaknula njegova popularnost i povećale granice profita, kolač bi trebao obuhvatiti „njujorški" i „japanski" okus koji pomaže da se održi ili čak poveća broj ljubitelja njujorške torte od sira, kao i da se namame očekivani novi kupci, uključujući Japance.

Naravno, postoje nesličnosti koje su uključene u uporednu kuhinju i filozofiju, pošto potonja ima u biti za cilj da ustanovi neku vrstu univerzalne logike ka određenom argumentu umjesto povećanja profita, međutim, modifikacija koja je utjelovljena unekoliko ima za posljedicu dva pojma koja ističem u ovome eseju: asimilaciju i disimilaciju. Bez asimiliranja izvornog okusa njujorške torte od sira ujedno dodajući japanski *wasabi*, kupci, napose njujorški ljubitelji torte od sira, možda neće prihvatiti „transformiranu" njujoršku tortu od sira.

Drugim riječima, primjenjujući ovo na filozofiju, uviđamo da u toku uvođenja koncepta filozofije u Japan, „dodatak" koji Maraldo sugerira ne dodaje jednostavno nešto novo postojećim tekstovima, već da utjelovljuje pre-vođenje tekstova kroz asimiliranje s njegovom naročitom kulturom ili tradicijama. Posve je očito da je teško Japancu da shvati što tačno filozofija znači kroz njezino doslovno transkribiranje u japansko pismo ヒロソヒ ili grafiju kao 斐歯蘇比 kao što vidimo u Nishi Amaneovom djelu 『開題門』, gdje su njegovi kasniji prijevodi filozofije kao 希哲学 dati u postcriptumu; ili u 『性理論』 (1861.) koje je napisao Tsuda Mamichi 津田真道; ili iznova kao 希賢学 i 窮理学 u 『百学連環』, u kojemu oni obuhvataju asimilaciju konfucijanskih ideja s kojima su Japanci više upoznati, napose s njegovim nacionalnim učenjem (国学) tijekom Edo perioda.

Još više, pre-vođenje zapadnjačke filozofije kroz dodavanje japanskih perspektiva nije ograničeno na asimiliranje konfucijanskih ideja, već jednako tako ima za posljedicu nejednakost zapadnjačke filozofije sa japanskim perspektivama. Slično, iako se njujorška torta od sira sa *wasabi*-jem još uvijek može smatrati njujorškom tortom od sira, ona više nema „originalnu“ aromu; ona je simulirana. Primjenjujući ovo na uvođenje zapadnjačke filozofije u Japan, s jedne, zapadnjačka filozofija se podrvgava modifikaciji kroz asimiliranje japanskih perspektiva; i s druge strane, ona trpi modifikacije kroz njezino jednačenje sa japanskim perspektivama koje mijenjaju tzv. zapdanjačku filozofiju.

Naravno, pitanja koja se tiču značenja pojmova „zapadnjačko“ i „japansko“ ne bi se trebala previdjeti. Međutim, čini se posve jasnim da pre-vođenje koje je sugerirao Maraldo nije puko dodavanje, već da radije utjelovljuje asimilaciju i disimilaciju, u kojemu su dva nerazdvojiva koraka za filozofiju koja će se uvesti u Japan. Još značajnije, uvezeni koncept filozofije koji se podvrgava asimilaciji i disimilaciji može generirati novo razumijevanje filozofije, koja je unekoliko izvezena na Zapad, kao i na druga „tržišta“. Stoga, zbilja imam rezervacije u svezi s teorijom dvospratne zgrade (二階建) koju je iznio Karl Lőwith (Ōhashi 1992., str. 152-3) o tome da dva različita stupnja filozofije ostaju, zapadnjački i japanski, dok se zapadnjačka kultura infiltrira u Japan.

Slijedeći teoriju pre-vođenja koju je iznio Maraldo, želio bih dokazati da možemo smatrati kako japanska arhitektura ili unutrašnjost vrše utjecaj na zapadnjački kat i obrnuto, tako da će biti jako teško da se razlikuju ova dva različita kata, kako je Lőwith predlagao. Nije pretjerano kazati da, tijekom prihvatanja zapadnjačke filozofije, postoji značajan potencijal za asimilaciju i disimilaciju u suvremenoj japanskoj filozofiji, tako da filozofija ne ostaje „zapadnjačka“, već jednako tako uključuje „japansku“ perspektivu.

Ovo je jednako tako slučaj sa Kinom. Filozofija je uvezeni koncept koji je prihvaćen kroz asimilaciju i disimilaciju. Kroz posuđivanje ***kanji*** prijevoda 哲学 (jap. *tetsugaku*; 哲学 na uprošćenom kineskom, koja je izgovarano *zhexue* na mandarinskom; 哲學 u tradicionalnom kineskim znakovima, izgovaranim *jithok* na kantonskom ona nosi sličnu konotaciju kako ju je sugerirao Nishi u svojoj *Enciklopediji* (『百学連環』 Kitano 1997., str. 20) da filozofija ukazuje na znanost svih znanosti. Međutim, nedavno se pojavio izvjestan broj etimoloških studija[265] o pojmu *zhexue*

265 Vidjeti, primjerice, ZHOU 2008. i KWAN 2008.

(ili *jithok*) koju ističu neke od različitosti između zapadnjačke filozofije u kineskom kontekstu. Jedan primjer je Zhou Hai-chun 周海春, koji kaže:

> Riječ *zhe* 哲 obuhvata transcendentalnu orijentaciju (超越論的傾向) i orijentaciju iskustva svijeta s ljudima kao središtem (從人的中心體驗世界), dok *xue* 學 nosi značenje probuđenja (覺悟)... Kombinacija *zhe* i *xue* precizno pokazuje metod i cilj, u kojemu *zhe* naglašava cilj i ideal, a *xue* naglašava metod. (Zhou 2008, str. 45).

Za razliku od Zhoua, Kwan Tze-wan 關子尹 ne specificira razlikovnosti između zapadnjačke i kineske filozofije, sugerirajući jedino da se ideje koje zapadnjačka filozofija ističe, kao što su "sud" na engleskom ili da budemo precizniji, *urteilen* na njemačkom, također mogu pronaći u riječi 哲, koja se upotrebljava u nekim kineskim djelima (KWAN 2008., str. 13) i znači „situacija" (str. 9). Međutim, Kwan dokazuje da filozofija ne bi smjela biti tek konceptualna igra na papiru ili određena vrsta proučavanja (學問) te čak smatra pošto je neka vrsta proučavanja, da bi ona trebala biti proučavanje života (生命的學問). Drugim riječima, filozofija, uz svoje grčko porijeklo, nije ograničena na značenje ljubavi spram mudrosti u slučaju Kine, već jednako tako u skladu sa transcendentalnom orijentacijom suda određene situacije, ona utjelovljuje čovječanstvo u svojemu središtu.

Definiranje filozofije kao proučavanja života je vrlo uobičajeno među nekim suvremenim konfucijancima. Mou Zong-san 牟宗三 (1909–1995.) i Tang Jun-yi 唐君毅 (1909–1978.), primjerice, nisu samo naglašavali „život" kao onaj koji je od središnje važnosti za filozofiju, već su počeli da tvrde je on središte same filozofije, te otuda izmješta znanje (知識) koje zapadnjačka filozofija općenito smješta u središte. Ovo ne znači da konfucijanska filozofija odbija na vrijednosti znanju. Međutim, kineska filozofija zbilja daje na značaju životu umjesto objektivnosti znanja koje je naglašavala zapadnjačka filozofija. Sukladno tomu, možemo doći do preliminarnog zaključka da se filozofija u Kini jednako tako podvrgava asimilaciji i disimilaciji, u kojoj prva ukazuje na asimilaciju specifično kineskih životnih zanimanja filozofirajući, dok potonja može ilustrirati neku vrstu disimilacije sa zapadnjačkom filozofijom koja vrednuje objektivno znanje, pošto se usporedi sa silnom pozornošću subjektiviteta koji je označen konceptom života koji naglašava kineska filozofija.

Asimilacija i disimilacija: konfucijanski, budistički i taoistički načini

Nije neobično da se koristi metod asimilacije kadgod se susrećemo s nečim novim ili različitim za naše najvlastitije razumijevanje ili tradicije. Uzmite, primjerice, japanski *ramen*. Ukoliko moramo da ga predstavimo nekome ko nikada nije čuo za njega ili nema iskustva jedenja *ramen*-a, trebali bismo da pronađemo „sličan" predmet ili hranu kako bismo ilustrirali da su *ramen* rezanci. Čineći tako, upotrebljavamo jedan od metoda, asimilaciju, za provođenje „prije-voda". Ovdje ću pokušati pokazati da asimilacija nije ograničena na neku vrstu imitacije, to jest, upotrebljavanje terminologija i ideja s kojima smo upoznati bez izvrtanja, već je ona prije neizbježan korak za prihvatanje „stranih" elemenata", vjerujući da postoji filozofski potencijal u metodama asimilacije i disimilacije koji može doprinijeti japanskim i kineskim filozofskim tradicijama.

Kao što je ukratko spomenuto iznad, „filozofija" je termin koji je fonetski preveo Nishi Amane u *katakanu* i u *kanji*. Kanji prijevodi, uključujući 希哲学 i 哲学, zapravo nose konfucijansku i budističku aromu. Za prvi, kao što Kitano Hiroyuki ističe, Nishi je posmatrao filozofiju kao proučavanje prirode i zapadnjačke teorije (西洋之性理 之学), u kojoj su „priroda i teorija" (性 i 理) koncepti kineske filozofije, napose tradicije neokonfucijanstva u Sung-Ming dinastiji (Kitano 1997., str. 8). Ōhashi Ryōsuke također ukazuje da postoji konfucijanski okus u Nishijevim prijevodima termina „filozofija", ali je pridodao da "nasuprot propitivanju 'funkcije uma i prirode' (心性の用) konfucijanstva na Istoku, zapadnjačka filozofija postulira 'duhovnu supstanciju' (霊魂の体)" (Ōhashi 1992.). Raskrivanje takovrsnih razlikovnosti, ne samo da pokazuje poduzimanje metoda asimilacije kroz upotrebu konfucijanskih elemenata, ono jednako tako označava disimilacijski metod isticanja „jedinstvenog" razumijevanja filozofije na Istoku, napose kako je viđen kroz konfucijanske oči. Kazavši ovo, on unekoliko podržava moju poziciju ovdje o tome da su asimilacija i disimilacija uključeni u prihvatanje filozofije sa Zapada, kao i presretanje ova dva metoda.

Odvojito od konfucijanskog pristupa asimilaciji i disimilaciji, budizam služi kao drugi značajan kanal. Ōhashi ističe da je pojam „svijesti" Nishi prevodio sa 意識 i 独知 i da zapravo oba potječu iz budizma. Prvi je izveden iz Yogācāra-tradicije, a potonji je posuđen iz ideja o supstanciji (体), funkciji (用) i fenomenu (相). Pored ovih, prijevod sociologije kao 人間学 zapravo ima za nužnu posljedicu ekvivalentno značenje 人の世

sa budističkom idejom 人間 (Ōhashi 1992, 43). Iako Ōhashi dopušta da postoje granice za prevođenje, on daje uporedno pozitivan zaključak za metod asimilacije:

> Prijevod Nishijeve filozofske terminologije označava aspekt višeslojnog procesa naslaga konfucijanskih i budističkih azijskih kultura s europskom modernošću koja je ukorijenjena u grčkoj filozofiji i kršćanstvu (str. 47).

Jamačno je podrobno propitivanje opsega do kojeg je asimilacija konfucijanskih i budističkih ideja pomogla Azijcima da shvate ono o čemu kazuje (zapadnjačka) filozofija. Moglo bi se učiniti da je asimilacija neizbježan korak za prihvatanje (zapadnjačke) filozofije, barem u Nishijevom slučaju. Međutim, ne bismo smjeli previdjeti pitanje da Nishijev prije-vod ne označava samo neizbježnost asimilacije; on jednako tako ističe značaj disimilacije. Kroz asimiliranje zapadnjačkih filozofskih terminologija sa konfucijanskim i budističkim konceptima, postoje neupitne razlikovnosti i nesumjerljivi elementi.

Koncepti 性 i 理, 体 i 用, i 意識, primjerice, imaju kontekstualna značenja koja su usađena u njihove specifične tradicije, koje mogu potaknuti disimilaciju na ono što (zapadnjačka) filozofija i njezini filozofski koncepti ukazuju. Ova nije samo neka vrsta disimilacije terminologija, već jednako tako ukazuje na konotaciju, značenje te čak definiciju filozofije.

Kao što je spomenuto iznad, Mou Zong-san je dokazivao da se filozofija, te napose kineska filozofija, smatra proučavanjem života radije negoli prostim znanjem, kao što to želi zapadnjačka filozofija. Iako Mou nije namjeravao da zanemari epistemološki aspekt kineske filozofije, pošto riječ „proučavanje" (學問) sama nosi značenje znanja ili barem istraživanja o znanju, Mou naglašava da bi fokus kineske filozofije trebao biti život (生命), te da je ovo različito pristupu utemeljenom na znanju koji zapadnjačka filozofija općenito podupire.[266] Drugim riječima, nije samo japanski, već i kineski jezik taj koji se podvrgava asimilaciji i disimilaciji dok prihvata zapadnjačku filozofiju.

Kroz isticanje činjenice da se kineska filozofija fokusira na „život" umjesto na „znanje", Mou pokušava da je disimilira sa zapadnjačkom filozofijom, dok istovremeno koristi metod asimilacije slijeđenja zapad-

266 Pored djela pobrojanih u bibliografiji, postoji zapravo trideset i tri sveska Mou-a. Vidjeti 『牟宗三先生全集』 (Taipei: Lianhebaosinwenhuajijinhui, 2003.).

njačke filozofske staze istraživanja u „proučavanju" – teoretskog istraživanja i objašnjenja „života". Slično Nishidi Kitarō-u, kada Mou definira filozofiju kao proučavanje života, on ne razmatra jednostavno život kao jedan od subjekata filozofije. Umjesto toga, on govori o samoj filozofiji, otuda razjašnjavajući tačku na kojoj se asimilacija i disimilacija presreću umjesto da daju prvenstvo jednoj ili drugoj.

Asimilacija nije neki „novi" metod korišten da se susretnu „strane" ideje, niti je imao monopol u suvremenom razdoblju još od devetnaestog stoljeća. Kada je budizam uveden u Kinu iz Indije, mnogi su budistički koncepti asimilirani sa konfucijanstvom i daoizmom. Kao što Ng Yukwan 吳汝鈞 ističe, budistička „praznina" (空) je bila analogna (slična) daoističkom *wu* (無), konceptu koji je uporedo bio dobro poznat među Kinezima. Ng vjeruje da je asimilirani budizam (格義佛教) prenio vrlo duboke vrijednosti koje su ne samo omogućile ljudima koji nisu bili uvelike familijarni sa budizmom da jednostavnije shvate učenja, već jednako tako i da prošire budizam diljem Kine. Naravno, Ng također priznaje da postoje slabosti i ograničenja sa asimiliranim budizmom, pošto je budizam vjerojatno izgubio svoj originalni izgled (本來面目) kroz to da je konfucijaniziran (儒家化) i daoiziran (道家化) (Ng 1995., str. 9–10).

Takovrsna se kritika neupitno odnosi na neku vrstu hermeneutičkog pitanja, to jest, što se misli pod „"izvornim izgledom" i kako ga se može postići? Uz kritičke rezerve koje možemo imati, sklon sam misliti da asimilacija iznova dokazuje da će biti neizbježan korak za prihvatanje „stranih" ideja. Iako je budizam možda izgubio svoj „originalni izgled", čini se da je bio učinkovit ili čak neizbježan korak u uvođenju budizma u Kinu. Kadgod naučimo strani jezik, mi ga „pre-vodimo" u jezik s kojim smo familijarni. Drugim riječima, bez takovrsnog „pre-vođenja" ili „asimilacije", ne samo da je netačan za naše „normalno" ili „prirodno" ponašanje, već ono jednako tako označava da je tzv. „originalni izgled" izgubljen. Pojam „originalni izgled" zapravo implicira da postoji nešto što možemo osloviti „neoriginalnim", nešto što je na neki način usađeno u toku asimilacije. Bez podvrgavanja procesu asimilacije koji uvodi „neoriginalni izgled", kako možemo govoriti o gubitku „originalnog izgleda"?

Pored, zapreke „originalnog izgleda" koja je uvedena kroz asimilaciju otvaraju se raznolike interpretacije razumijevanja onog što je budizam, bez obzira na njegove konfucijanizirane ili daoizirane oblike, pošto označava da budizam može biti (krivo) interpretiran, iskazan i shvaćen kroz druge intelektualne uglove. Čineći tako, on unekoliko obogaćuje potencijal budizma kroz obujmljivanje njegovih različitih oblika poten-

cijalnih interpretacija. Štoviše, gubitak „originalnog izgleda" ukazuje da disimiliramo ono što je „istinski" budizam, označavajući da disimilacija zapravo ide ruku pod ruku sa asimilacijom i obrnuto. Ova dva pristupa su zapravo neovisni i presijecaju jedan drugog.

Filozofski potencijal kroz asimilaciju i disimilaciju

Uzevši da asimilacija i disimilacija obogaćuje potencijal budizma, možemo primijeniti istu logiku na samu filozofiju. Kadgod postoji ili ne postoji „originalni izgled" filozofije ona ostaje biti dvojbena. Čak ako dokazujemo da zapadnjački model filozofije gubi nešto od svojeg originalnog izgleda kroz svoju asimilaciju i disimilaciju sa konfucijanskim i budističkim terminologijama i povezanim konceptima, oni zbilja obogaćuju razumijevanje i temeljni filozofski potencijal. Također, filozofija može biti iskazana kroz različite intelektualne tradicije u pogledu njihovih terminologija i koncepata. Kao što Fujita Masakatsu ističe, filozofija se može posmatrati kao:

> „traženje univerzalnog aksioma... [Ovo] ne znači da je ona slobodna od restrikcija jezika kojeg koristi. Naše je mišljenje usađeno u našu kulturu i tradiciju. (FUJITA 2000., str. 4)

Drugim riječima, emancipacija čini bjelodanim da filozofija nije ograničena na pojedinačni jezik, naciju, niti tradiciju, te da se njezine raznolike manifestacije mogu jednako tako pronaći u drugim oblicima, uključujući konfucijanstvo i budizam. U pogledu ovoga, Ōhashi primjećuje:

> Filozofija se opaža u konfucijanskom i budističkom načinu mišljenja. Zar je čak moguće govoriti o recepciji bez sposobnosti da se shvati? Kada se može pronaći tekst koji je prenesen kasnijoj generaciji, onda kasnija generacija treba gledati na njega kroz oči ranije generacije. Čak i kad se pojavi stanovita vrsta hermeneutike, ne možemo iskorijeniti subjektivno oko koje podupire čudne značajke interpretacije i ovo je pozitivno u smislu da se kreativna transformacija dešava kroz poticaj teksta. U svakom slučaju, postoji par „kreativnih" očiju. (ŌHASHI 1992., str. 49)

Sukladno Ōhashiju, „kreativno filozofsko mišljenje započinje sa Nishidom Kitarō" (ŌHASHI 1992., str. 50) i poduzima kreativni okret

s uvođenjem ideje *basho*-a ili „mjesta“ (vidjeti ŌHASHI 1995.). Maraldo dijeli mišljenje sa Ōhashijem da je Nishidina logika *basho*-a „nova logika koja je djelomice utemeljena na azijskom budističkom konceptu... [koji] implicira propitivanje univerzalne valjanosti logike koja je uvezena sa Zapada“ (MARALDO 1995., str. 232).

Ovdje nismo zainteresirani da propitujemo da li je Nishidina filozofija kreativna ili nije, te ako jeste, kako jeste takvom; ili iznova, da li ona uspijeva u upravljanju *basho*-a prema filozofiji, gdje Ōhashijev komentar o prihvatanju filozofije kroz konfucijanske i budističke oči pokazuje da postoji perceptualna perspektiva koja je namatnuta u čitanju tekstova, a koja podržava stajalište koje je ovdje izneseno u pogledu asimilacije i disimilacije. Filozofski potencijal koji je otkriven kroz asimilaciju i disimilaciju u pravcu filozofije ne obogaćuje samo razumijevanje same filozofije; on jednako tako vodi „kreativnim“, „novim“ ili „jedinstvenim“ filozofskim sustavima. Ueda Shizuteru 上田閑照 komentira:

> S jedne strane, Nishida slijedi tradicijsku utabanu stazu na Istoku i nastavlja proučavati zapadnjačku filozofiju kao filozofiju. S druge, on konstruira novu teoriju svijeta iz pozadine zajedno (*aida* 間)... [za] otvaranje „ovozemaljskog svijeta“ (世界的世界). (Ueda 2008., str. 3–4)

Izraz „ovozemaljski svijet“ zahtijeva podrobno propitivanje, napose u pogledu odnosa između pojedinca i komune. Vraćajući se nazad primjeru *ramen*-a, možemo naći da *ramen* koji kuhaju različiti ljudi na različitim mjestima ima različit okus. Uz to, ne možemo izbjeći korištenje asimilacije i disimilacije kako bismo ga uveli onima koji nemaju pojma o njemu niti su ga uopće kušali. Isto se može kazati za otvaranje „ovozemaljskog svijeta“ kroz traženje zajedničke osnovice između Istoka i Zapada, kao i na samome Istoku (primjerice, Japanu i Kini). S jedne strane, asimilacija i disimilacija nam pomažu da shvatimo te „strane“ pojmove, a s druge, oni otvaraju varijetete onog što bi *ramen* mogao biti kroz asimilaciju i disimilaciju s različitim parom očiju.

Kroz naglašavanje potencijala asimilacije i disimilacije u suvremenim japanskim i kineskim filozofskim trendovima, nemam namjeru da ispustim iz vida pitanja izvedivosti ili ograničenja. Kako asimilacija i disimilacija mogu biti mogući ako je filozofija kao uvezen koncept bila posve „nova“ Japancima i Kinezima prije prispijeća u Japan i Kinu sredinom devetnaestog stoljeća? Kroz asimiliranje *ramen*-a s riječju „rezanci“, na primjer, čini se da zbilja posjedujemo određeno razumijevanje onog što

ramen označava, ili čak implikaciju da postoje „sličnosti" između *ramen*-a i rezanaca. Odakle proistječe naše razumijevanje *ramen*-a kao određene vrste rezanaca, i kako možemo asimilirati *ramen* sa rezancima? Prvi može biti smatran epistemološkim ili ontološkim pitanjem, dok potonji može biti kategoriziran kao hermeneutičko pitanje.

Nije mi nakana da se dotaknem pitanja hermeneutike u ovom kratkom eseju, ali na temelju propitivanja hermeneutičkog pitanja, sklon sam kazati da ono može priskrbiti određene nagovještaja za poduzimanje epistemoloških i ontoloških pitanja. U kontekstu njegove teorije pre-vođenja, Maraldo sugerira:

> Filozofija je uvelike prepoznatljiva kao idiom zbog toga što ju je oblikovala tradicija određenih tekstova i reakcija na te tekstove... Proces čitanja koji ih podržava može biti posmatran kao proces prevođenja. To je aktivni i transformativni proces koji uključuje brisanje i iskrivljenje, kao i 'vjerno' tumačenje. (MARALDO 1995., str. 233)

Drugim riječima, „tekstovi" su ti koji uvode prijevod i tekstove koji oblikuju temelj za prevođenje. Epistemološka i ontološka osnova prevođenja su tekstovi gdje se dešava hermeneutska aktivnost. Niti Nishi Amane, ni drugi učenjaci u Japanu i Kini, koji su pokušali da „prevedu" filozofiju kroz asimilaciju i disimilaciju, nisu imali za cilj da izgrade njezino „originalno" značenje, niti da imaju bolje razumijevanje ovog značenja na način koji je sugerirao Schleiermacher, i mi tek asimiliramo i disimiliramo uvezeni koncept filozofije sa Zapada u skladu s njihovim naročitim horizontima kako je postulira heideggerijanska hermeneutika. Razlikovnosti koje su uvedene različitim razumijevanjem dodatno podižu značaj ovih tekstova, u onoj mjeri u kojoj su različita razumijevanja izvedena iz ovih tekstova. U isto vrijeme, razlikovnosti ukazuju da postoji otvoreni i beskrajni horizont značenja. Zbilja, ovo je mjesto gdje leži potencijal asimilacije i disimilacije suvremenih japanskih i kineskih filozofskih trendova.

Reference

Fujita Masakatsu 藤田正勝

2000. 「日本の哲学？」 [Što je japanska filozofija?] u: 『知の座標軸–日本における哲学の形成とその可能性』 [Osovina znanja: formiranje filozofije i njezine mogućnosti u Japanu] (Kyoto: Kōyō Shobō), 3–19.

Kitano Hiroyuki 北野裕通

1997. 「《哲学》との出会い––西周」 [Susret "filozofije": Nishi Amane) u: Fujita Masakatsu 藤田正勝, ed., 『近代日本思想を学ぶ人のた めに』 [Za one koji proučavaju modernu japansku misao] (Kyoto: Sekaishisōsha), 4–23.

Kwan Tze-wan 關子尹

2008. 「從《大克鼎》和《史墻盤》中的《哲》字看哲學」 [Propitujući filozofiju od riječi zhe u: *daikeding* i *shiqiangpan*] u: Kwan Tze-wan, 『語默無常：尋找定向中的哲學反思』 [Artikuliranje-cum-tišine: u potrazi za filozofijom orijentacije] (Hong Kong: Oxford University Press), 1–26.

Maraldo, John

1995 "Tradition, textuality, and the trans-lation of philosophy," u: Charles Weihsun Fu & Steven Heine, eds. *Japan in Traditional and Postmodern Perspectives* (New York: Suny Press), 225–43.

Mou Zong-san 牟宗三

1994. 『生命的學問』 [Proučavanje života] (Taipei: Sanmin Shuju).

1997. 『中國哲學十九講』 [Devetnaest predavanja o kineskoj filozofiji] (Taipei: Xuesheng Shuju).

1998. 『中國哲學的特質』 [Jedinstvena obilježja kineske filozofije] (Taipei: Xuesheng Shuju).

Ng Yu-kwan 吳汝鈞

1995. 『中國佛學的現代詮釋』 [Moderne interpretacije kineskog budizma] (Taipei: Wenjin).

Ōhashi Ryōsuke 大橋良介

1992. 「西洋思想「ヒロソヒ」の翻訳：西周」 [Prevođenje „filozofije" u: Zapadnjačka misao: Nishi Amane] u: 『日本的なもの、ヨーロッパ的なもの』 [Japanske stvari, europske stvari] (Tokyo: Shinchōsha).

1995. 『西田哲学の世界–あるいは哲学の転回』 [Svijet Nishidine filozofije: filozofski zaokret] (Tokyo: Chikuma Shobō).

Ueda Shizuteru 上田閑照

2008. 「西田哲学『理想』特集号への巻頭言」 [Uvodne napomene za specijalno izdanje *Risō*-a o Nishidinoj filozofiji], 『理想』 681 (Septembar): 3–4.

Zhou Hai-chun 周海春

2008. 「《哲》與《學》與中國哲學」 [*Zhe*, *xue* i kineska filozofija] u: 『鵝湖』 400 (2008/10): 45–51.

Zhang Xianglong

Umjesto pogovora

Filozofska crta konfucijanstva i njegova pozicija u interkulturalnom dijalogu: univerzalizam ili ne-univerzalizam?

SADRŽAJ

Konfucijanstvo je zapravo tipični ne-univerzalizam, iako ono vjeruje da su njegova učenja uistinu univerzalna istina i poriče validnost bilo kojeg višeg, univerzalističkog meta-standarda. Dakle, kada se susreće sa suvremenim kulturološkim međusobnim saobraćanjem, konfucijanstvo zagovara izvorni diskurs: ono odbacuje bilo koji kulturološki konflikt na smrt, odbacuje da se angažira u univerzalističkom natjecanju i antagonizmu, a zadržava uzajamno korisnu interakciju s drugim kulturama. Međutim, ono također pristaje na princip „slobode da se se prekinu odnosi", što implicira da je svaka strana slobodna da okonča, u bilo koje vrijeme, sve potencijalne i aktualne interakcije, kadgod osjeća da je njezina kulturološka vitalnost ugrožena. Drugim riječima, kulturne interakcije moraju se javljati samo onda kada je kulturna jedinstvenost i neovisnost svih participirajućih strana zagarantirana.

Ključne riječi: konfucijanski ne-univerzalizam, originalna ekološka kultura, princip „slobode da se prekinu odnosi" u kulturnom dijalogu, druga perspektiva (drugost).

1. Uvod

Živimo u eri univerzalizma, ali i u eri priželjkivanog kulturnog diskursa. Međutim, univerzalizam ugrožava takovrsan diskurs. Kako bi suvremeno konfucijanstvo trebalo da definira svoj kulturni identitet i participira u globalnom kulturnom diskursu?

Kako bismo bolje omogućili raspravu na ovu temu, ovaj esej definira „univerzalizam" kako slijedi: univerzalizam je način mišljenja i djelovanja, vjerovanja da su najvrijednije stvari, izravno iskazane kao neovisne teze,

uvijek univerzalno primjenjljive te da stoga formiraju „standarde" koji su općenito primjenljivi na sve povezane fenomene sa suštinskim obzirom za razlike u vremenu i prostoru. Ove se najvrjednije stvari alternativno nazivaju „istina, „pravda", „vrhovno dobro", „znanje", i td.

U usporedbi, ne-univerzalizam odbija da podijeli univerzalnu aplikatibilnost čak i najvrjednijim stvarima. Umjesto toga, sve su takovrsne stvari kontekstualno povezane i međusobno povezane s aktualnim procesima promjene. Dakle, one se moraju manifestirati na vremenski način koji korespondira s njihovim historijskim backgroundom. One općenito nisu primjenljive pod tvrdnjom univerzalne ispravnosti.

Ne-univerzalisti doista vjeruju u postojanje vrhovnih istina, ili čak da su i sami polučili takve istine i da su voljni da ih dijele s drugima, međutim, oni ne mogu odvojiti istine od njihovog porijekla na bilo kakav sadržajan način i ne mogu ih izolirati u neku vrstu konceptualnog, niti idealnog meta-standarda. Uistinu, ne-univerzalisti imaju puno toga zajedničkog sa univerzalistima. Primjerice, i jedni i drugi odbacuju apsolutni relativizam. Međutim, njihove razlike su istaknutije. Ne-univerzalisti nemaju platonski uzoriti ideal, konceptualne i definirane vrijednosti, niti standarde. Zapravo, oni se također razlikuju od partikularizma i individualizma po ovim aspektima. Poput univerzalizma, potonja dva imaju neovisnu i „tvrdu" jezgru, iako manifestiraju ove jezgre kao „specijalne okolnosti" ili „pojedinačno".

To da li je filozofija, religija ili kultura univerzalistička ovo određuje najznačajnije karakteristike. Ono što neki zapadnjački učenjaci označavaju kao „kulturni konflikt" ili „kraj historije" javlja se jedino onda kad se univerzalistička kultura susreće ili prevladava. Kada se dvije ne-univerzalističke kulture susreću, tamo može postojati dobrano frikcija (trvenje), ali se općenito izbjegava totalni rat koji ima za cilj uzajamno uništenje. Kada univerzalistička kultura susreće ne-univerzalističku, konflikt zbilja može poslužiti i biti pitanje odsudne borbe na život ili smrt za ne-univerzalističku kulturu, međutim, u principu, ovo ne znači život ili smrt za obje strane. Međutim, kada se dvije univerzalisitčke kulture susreću, čak i kada možda mogu praviti kompromis i zanijekati vremensko primirje, na duže staze, one će se angažirati u borbi na smrt.

Ovaj će rad raspravljati dva pitanja: prvo, konfucijanstvo nije univerzalističko i, drugo, ova će karakteristika imati duboke implikacije za konfucijansku interakciju s drugim kulturama.

2. Ne-univerzalistička narav konfucijanstva

Kako bismo objasnili filozofsku jedinstvenost konfucijanstva, moramo se vratiti njegovim izvorima i vidjeti kako sami Konfucije motri ovo pitanje. Prvo pitanje koje postavljamo jeste da li *Anali* prihvataju univerzalizam. Bez ikakve sumnje, „ljudska su bića slična po svojoj *xing* (性) (prirodnoj tendenciji), ali se uvelike razlikuju po vrijednosti svojih običaja" (*The Analects*, 17.2)[267]. „Uzorite osobe (superiornije osobe) su gorljive za *Dao*, a ne za siromaštvo" (Ibid., 15.32). „(Ljudi humanosti) vole ljude" (Ibid., 12.22). „Ljudi humanosti učvršćuju druga ljudska bića u traženju da se afirmiraju i promoviraju druge u traženju da se tamo pronađu" (Ibid., 6.30). Ovi iskazi ne izražavaju ograničenja na određeno vrijeme i mjesto, te su stoga univerzalno aplikatibilni. Otuda, Konfucije izjavljuje da svi ljudi posjeduju slične naravi, sve uzororite osobe žude za *Dao-m*, i svi ljudi humanosti vole druge i slijede zlatno pravilo. Pobliže čitanje *Anala* nam kazuje drukčije: ovi iskazi ne mogu biti objašnjeni na univerzalistički način, te se razlikuju od kantijanskih teza o općoj moralnosti.[268]

Kada Konfucije tvrdi da su „ljudska bića slična po svojoj prirodnoj tendenciji", on ne kristalizira ovu „sličnost" kao konceptualni entitet, za razliku od Menciuosove kasnije tvrdnje da je „ljudska narav dobra", Xun Ziove tvrdnja da je „ljudska narav zla", ili zapadnjačkog koncepta o „racionalnosti" i „subjektivnosti". Konfucijeva „sličnost" je sličnija, zapravo, Wittgensteinovoj teoriji o „obiteljskoj sličnosti" u inkorporiranju tendencije da se ide preko jednostavnih dihotomija između općeg i specifičnog, ispravnog i lošeg. Slično, „uzorite osobe žude za *Dao-m*" također ne može biti generalizirana, pošto Konfucije također izjavljuje da „uzorita osoba nije zabrinuta, niti osjetljiva" (Ibid., 12.4). Ova vrsta kontekstualno specifičnog iskaza je obična stvar u *Analima*.

Konfucije zbilja naglašava „voljenje drugih", ali jednako naglašava da moramo prestati voljeti svoje rođake. Tako *Knjiga obreda* kaže: „Porijeklo ljubavi je ono između roditelja i djece" (Yang 1997., str. 506). Može li ovaj princip „voli svoje rođake" biti smatran univerzalističkim? Na površini može, ali se on također razlikuje od univerzalističkih pravi-

267 Usp. Roger 1998., str. 203. Ovaj i najveći broj narednih citata iz *Anala* dolazi iz ove knjige, međutim, prevođenje nekih riječi kao što su „čovječanstvo" je promijenjeno.

268 I. Kant ustanovljuje univerzalni moralni zakon poput: "Nikada neću djelovati drukčije doli tako da bih mogao željeti da bi moja maksima treba postati univerzalnim zakonom" (Kant 1949., str. 19).

la kao što su „voli sve ljude jednako“, ili „voli Boga (koji je beskrajan“, budući da on uvijek zahtijeva određene neobičnosti u ponašanju koje se razlikuje prema vremenu i mjestu: postoje razlike između „ljudi“ te čak između rođaka i ne bismo ih smjeli sve jednako razmatrati. Ovo ne zadovljava posve univerzalističke zahtjeve koji su temeljni za princip „voli sve ljude“.

S druge strane, ovaj pristup „ljubavi tvojih rođaka“ nije također partikularistički, pošto je „sinovska i bratska ljubav korijen *ren*-a (仁) (čovječnosti)" (*The Analects* 1.2). Ljubav naših roditelja i brata ili sestre nema objektivnih granica; kada istinski volimo svoju obitelj, ta će ljubav prirodno preplaviti i usmjeriti se prema drugim ljudima i izvan svijeta općenito: „Ljubav između roditelja i djece vodi ljudskom tretiranju naroda; ljudsko postupanje naroda vodi općenitoj ljubavi svih stvari“ (*Mencius*, 7A:45). Međutim, da ne bismo zaboravili, maksima „ljudi humanosti učvršćuju druga ljudska bića u traženju da se afirmiraju i promoviraju druge u traženju da se tamo pronađu“ (*The Analects*, 6.30) također je ne-univerzalistički prijedlog budući da konfucijanstvo vjeruje da se samo kroz „ljubav naših rođaka“ i učenje umjetnosti jedino može usmjeriti roditeljska ljubav prema drugim ljudima na vremensko-prostorno-senzitivni način. Ovo je jedini način na koji možemo shvatiti kako da prikladno i realistički unaprijedimo zanimanje za druge ljude, te na taj način izbjegnemo apsurdnosti koje su uzrokovane rigidnim primjenama univerzalističkih pravila: potičem svog sina da puši jer ja uživam u tome, i k tomu još sprječavam druge da jedu bijeli luk jer ga ne volim.

Precizno zbog toga što je revno izbjegavao da bude uhvaćen dualističkom dihotomijom između univerzalnog i partikularnog, u *Analima* je Konfucije pokazao neuobičajenu sumnju o bilo kakvim univerzalističkim mislima ili iskazima. Ovo je odvelo opetovanom fenomenu „Konfucije odbija da govori“: „Možemo naučiti od Učitelja kulturne rafiniranosti, ali ga ne čujemo da raspravlja o predmetima kao što su ‘prirodna dispozicija’ i ‘*tiandao* (天道) (Nebeski Dao)’“ (Ibid., 5.13). „Učitelj je rekao: ‘Mislim da ću prestati govoriti’. ... ‘Da li *nebo* govori? I uz to četiri godišnja doba se mijenjaju i rađa se i raste bezbroj stvari ispod njega. Da li *tian* govori’“ (Ibid., 17.19) „Učitelj vrlo rijetko govori o osobnoj *li* (利) (prednosti), *ming* (命) (naklonosti okolnosti), ili čovječnosti“ (Ibid., 9.1). dakle, primjeri koje smo iznijeli ranije u ovom odjeljku, iako se mogu činiti univerzalističkim, ne mogu biti uzeti kao takvi, niti kao kantijansko moralno pravilo. Oni su doista Konfucijeva usrdna vjerovanja i ideali i on bi se jamačno nadao da vidi kako šire svoj utjecaj. Međutim,

on jednako tako uviđa da oni nisu univerzalistički standardi. Umjesto toga, oni su poput muzičke teme,[269] konstantno u potrebi realizacije i održavanja kroz zbiljsko ljudsko postojanje. Otuda, lično nekonzistentni ili čak kontradiktorni iskazi su uvijek mogući u *Analima*.

Konfucijeva učenja stoga uvelike presežu dualističku dihotomiju između univerzalnog i partikularnog: jedno i mnoštvo su spojeni zajedno u „artističkom području" koje nam dopušta da „damo našem srcu slobodu bez prekoračivanja granica" (ibid., 2.4), i da se uz to manifestiraju na bezbroj različitih načina kroz marljivost i „ljubav za učenje". Prema tome, učenici su primijetili: „Postojale su četiri stvari kojih se Učitelj (Konfucije) klonio u cijelosti: nije spekulirao, nije tvrdio niti zahtijevao izvjesnost, nije bio nepopustljiv i nije bio zaokupljen samim sobom" (Ibid., 9.4). Ovo sažima Konfucijev jedinstveni i dubokoumni genij. Ovo nisu razumjeli univerzalisti, a suštinski se razlikuje od zapadnjačkih religijskih i filozofskih tradicija: ovo je i umjetničko i moralno, puno pažnje za ljudsku narav i „Dao Neba", oboje krajnje historijsko i k tomu još ono koje usvaja vrhovnu, ali situaciono senzitivnu, „Nebesku Istinu". Onda, malo je iznenađujuće da Mencije opisuje Konfucija kao „mudraca čije su akcije bile pravovremene" (*Mencius*, 5B:1)[270]. Prema tome, kao što je opisano u uvodu, konfucijanstvo je ne-univerzalizam.

Nakon Konfucija, ova suptilna „pravovremenost" postupno je izgubila svoje nasljednike. Na primjer, Mencije i Xun Zi su počeli da raspravljaju temeljnu „dobrotu" i „pokvarenost" ljudske prirode i okrenuli su se od Konfucijeve umjetničke interpretacije Nebeskog Dao-a (天道). Konfucijanski učenjaci Han dinastije konstruirali su „*san gang wu chung* (通三统三纲五常) (tri glavna vodiča i pet konstantnih vrlina)" sustav morala; dok su se učenjaci Song dinastije fokusirali na „Nebeski Princip" (天道理) *tianli*" koji je izoliran od „ljudskih želja".

Međutim, zahvaljujući Konfucijevoj najvišoj poziciji i katekističkom statusu *Anala*, opće filozofsko naginjanje i historijski utjecaj konfucijanstva je još uvije bio ne-univerzalistički. Mencije je zagovarao „pridržavanje srednjeg puta" i konstatirao je značaj „*quan*-a (权) (svrsishodnosti)". Dong Zhongshu je argumentirao za „*tong santong* (通三统) (prožimanje

269 L. Wittgenstein: „Razumijevanje rečenice je srodno razumijevanju teme u muzici više nego što bismo mogli i misliti" (Wittgenstein 1963., str. 143-144, § 527). „Mi govorimo o razumijevanju rečenice u smislu u kojemu ona može biti zamijenjena drugom koja kaže isto; ali i u smislu u kojemu ona ne može biti zamijenjena niti jednom drugom (svaka muzička tema može biti zamijenjena drugom)" (Ibid.).

270 Prev. Lau 1970., str. 150.

tri kulturne tradicije)" te za „rezonancu između Neba i ljudi"; dok su „Nebeski Princip" učenjaci Song dinastije nastavili slijediti kao „Veliko Skrajnje" koje objedinjuje jedno i mnoštvo, *yin* i *yang*, a ne moralni sustav moralnih proglasa. Stoga je konfucijanstvo, ili radije kineski glavni tok kulturne tradicije, slijedio „Nebeskog Dao-a" nezabrinutog netolerancijom i ekspanzionističkim tendencijama koje su obilježile univerzalističke religije i kulture. Kina je bila općenito slobodna od religijskih ratova i križarskih vojni, te se vrlo rijetko angažirala u imperijalnim osvajačkim ratovima. Ovo je imalo učinka na Mathewa Riccija (1552-1610.) kada je došao u kinesku Ming dinastiju. Usprkos svojoj velikoj moći, primjetio je on, Ming dinastija nije nastojala da pokori svoje susjede, za razliku od zapadnjačkih nacija koje su uvijek strasno žudjele za posjedima drugih.[271]

3. Kako konfucijanstvo međusobno djeluje sa drugim kulturama

Ukoliko su prethodni argumenti korektni, onda je konfucijanstvo tipično ne-univerzalističko. Otuda, čak i kada vjeruju da sama srijeda njihovog vjerovanja, kao što je sinovska ljubav, bratska ljubav, milostivost, postizanje „Dao kraljeva" kroz poštovanje za ritual, pravovremenu harmoniju između Neba i čovjeka i td., jesu „vrhovne istine", oni ne vjeruju da se takve istine mogu konceptualizirati neovisno od njihovih aktualnih kulturoloških uokvirenja, niti učinkovito aplicirati na sve narode i zemlje. Konfucijanske istine su konstruirane i manifestiraju se kroz aktualna ljudska iskustva, historijska kulturološka združivanja i, u širem smislu, zbiljske prirodne pokrete. Oni su tendencije koje su prirođeni prirodnim i kulturnim fenomenima. Dakle, Konfucije ne briga o proširivanju njihovog kulturnog utjecaja u svrhu materijalnog ili duhovnog stjecanja, bilo da je to novac, resursi, ili obraćenici, te se umjesto toga fokusira na zdravlje svojeg vlastitog kulturnog okruženja i društvene interakci-

271 Ricci je napisao u svojim proslavljenim Dnevnicima: „Čini se posve značajnim da se zaustavimo da to razmotrimo, da u kraljevstvu gotovo neograničenog opsega i neizbrojivog stanovništva te izobilja u plodnim zalihama svake vrste, iako posjeduju dobro opremljenu armiju i mornaricu i mogli bi osvojiti susjedne narode, niti kralj, niti njegov narod nikada ne razmišljaju o ratovanju i agresiji. Oni su posve zadovoljni sa onim što imaju i nisu ambiciozni da osvajaju. U ovom pogledu se uvelike razlikuju od europskih naroda, koji su često nezadovoljni sa svojim vladama i gramziviji za onim što drugi uživaju" (Ricci 1953., str. 54-55).

je. Drugim riječima, univerzalizam se bavi maksimaliziranjem linearnih interesa, materijalnih i duhovnih, dok se konfucijanski ne-univerzalizam brine o ne-linearnom zdravlju živih ekologija, socijalno-kulturnih i prirodnih. „Veliki čovjek se konvergira (stapa) sa nebeskom i zemaljskom vrlinom, sunčevom i mjesečevom svjetlošću, slijedom četiri godišnja doba i sudbinom duhova i božanstava. Kada djeluje prije Neba, Nebo mu se ne suprotstavlja; kada djeluje poslije Neba, on slijedi njegovo vodstvo" („Wen yan" u: *The Book of Changes*).

Prema tome, kada konfucijanstvo susreće druge kulture, njegovo najistaknutije zanimanje nije da smanji ili poveća broj obraćenika, balans moći, ekonomskog trgovačkog deficita i suficita, niti čak da dobije ili izgubi teritoriju, već da zadrži svoje kulturno okruženje: zdravlje obiteljsko-klanskog sustava rituala, kontinuitet konfucijanskih klasika, djelovanje svojeg mehanizma elitnog izbora, te opredjeljenje na milostivost, ispravnost, ritual, mudrost i vjerodostojnost. Jedno poglavlje u *Analima* ovo napose dobro pokazuje:

> Ji Kangzi je pitao Konfucija o *zheng*-u (政) (učinkovitom upravljanju), kazavši:
>
> „Što ako ubijem one koji su odbacili Dao kako bih privukao one koji su mu odani?"
>
> „Ukoliko želiš da učinkovito upravljaš", odgovorio je Konfucije, „koja je potreba za ubijanjem? Ukoliko želiš biti istinski *shan* (善) (upućen čovjek), ljudi će jednako tako biti upućeni. *De* (德) (izvrsnost, visoka kvaliteta) *junzi*-ja (君子) (uzorite osobe) je vjetar, dok je onaj bezvrijedne osobe trava. Kako vjetar puše, trava se jamačno povija" (The Analects, 12.19).

Ji Kangzijev prijedlog je univerzalistički, onaj koji kaže da posjedovanje i neposjedovanje *Dao*-a može objektivno biti razdruženo, i predlaže da ubije potonje kako bi zaštitio prve. Konfucijev odgovor pokazuje ne samo da se suprotstavlja ovo pojedinačnoj lukavštini, već da se zapravo ne slaže sa vladarem na bitnijem stupnju: u Konfucijevim očima, ne postoji fiksni standard kojim bi se odredilo ko je „onaj koji posjeduje *Dao*", (Ibid., 9.4).

Naravno, ljudi mogu ući u *Dao*. Međutim, oni ga ne mogu postići kroz uspostavu univerzalističkih koncepata, teza ili vladajućeg autoriteta. Umjesto toga, oni se moraju pouzdati na snaženje i podupiranje zdrave zajednice i ekološke interakcije između prirode i čovjeka. Ovo je izvorno značenje „upravljanja": promoviranje rasta ključnih konfucijanskih

vrijednosti kroz ritual, muziku, obrazovanje i duhovno vodstvo prema harmonijama i blistavom načinu životu. „Vrlina gospodina", dakle, ne pouzdaje se na bilo kakvu božansku zapovijest, niti bilo kakav moralni edikt koji je izveden iz slobodne volje, te čak još manje iz papinskih bula ili sekularnih zakona. Ona proistječe iz prirodne ljubavi između roditelja i djece, ekstrapolirana (projicirana) kroz umjetničke rituale, muziku, historiju, poeziju i konačno utjecaje ljudskog društva na ne-univerzalistički, ali jednako tako i ne-partikularistički način. Uvelike nalik „vjetru" o kojemu Konfucije govori: „Kao što vjetar puše, trava se jamačno povija" (Ibid., 12-9). U istom duhu, zanemarivanje ove vrste kulturološke konstrukcije u korist teritorijalne ili religijske ekspanzije nema vrijednost za konfucijance.

Otuda, konfucijanstvo se briga za „ekološku" i „tjelesnu (*leibhafte*)" strukturu, ne a-priori pravila ili a-posteriori predmete. Zbog ovog razloga, iako se čini da samo konfucijanstvo posjeduje malo interesa za poljoprivredu, konfucijanstvo ostaje agrikulturno/ratarsko (dok ga dopušta gradovima i trgovini koja ne predstavlja opasnost po ruralna područja). Jedino poljoprivreda može održati bogate i stabilne obiteljske strukture i odnose koji su nužni za konfucijanske kulture. Mencije je često spominjao kraljevsku strategiju i milostivu politiku. Na primjer, u *Mencijevoj* Knjizi 3, dio A, on konstatira da „oni koji posjeduju stalna sredstva za život posjeduju postojana srca" (usp. Lau 1970., sr. 97). „Stalna sredstva za život" ne bi se smjela shvatiti kao „privatno vlasništvo", već se umjesto toga ukazuje na „*jing tian* (井田) (dobro polje rada) sustav koji je prevladavao u kineskim antičkim dinastijama: „Zajednica dijeli polja i dobra; svi su prijatelji i brinu jedni za druge u poslu i za vrijeme bolesti". Istodobno, „(vlada) mora osnovati škole (nazvane *xiang* 庠, *xu* 序, *xue* 学, *xiao* 校 u različitim dinastijama) da ih obrazuje". Suštinski, ovo je tradicija „kontinuiranja obiteljske loze pomoću *geng du chuanjia* (耕读传家) (poljodjelstvo i učenje) koje je održalo kineski kulturni kontinuitet preko dvije tisuće godina i oduprlo se brojnim izvanjskim invazijama i okupacijama.

Ove su kulturne karakteristike također odredile kako konfucijevska Kina uzajamno djeluje sa stranim kulturama. Glavni razlog zbog kojeg je mahayana budizam bio u stanju da napreduje u Kini bio je zbog vodstva Nagarjuninog učenja o „upaya (svrsishodnosti)", učenja koje je respektiralo kulturnu ekologiju konfucijanstva i nije ugrozilo njegov eko-kutak. Na primjer, budistička praksa „napuštanja doma da bi se postalo svećenikom", koja izgleda da se sukobljava sa konfucijanskim idealom dječije

ljubavi prema roditeljima, bila je dopunjena Mou Zijevom (牟子)[272] tvrdnjom da „ukoliko postaneš Buddha, tvoji roditelji i rođaci će biti spašeni" (Shi 1981., str. 8). Uz to, Mo Zi je priznao da je „napuštanje doma kako bi se postalo svećenikom" bila neobična akcija (Ibid., str. 6), i općenito nije prikladna za sviju, otuda izbjegavajući konflikt velikih razmjera sa konfucijanskim učenjima iz svakidašnjeg života. Konačno, čak i ako su postojali konflikti između budizma i konfucijanstva s vremena na vrijeme, njihov općeniti odnos je bio onaj miroljubive koegzistencije, uz budizam koji je čak služio kao posrednik između konfucijanstva i različitih perifernih kultura (onih sa Tibeta i Mongolije, primjerice).

S druge strane, historija kršćanstva u Kini općenito nije bila uspješna, čak započinjući od prodiranja nestorijanstva prije više od tisuću godina. Ključni razlog za ovo su bili pokušaji Crkve da proširi svoja vjerovanja na univerzalističkoj osnovi i njezin neuspjeh da respektira konfucijansku narav kineske kulturne ekologije. Mathew Ricci je proveo puno vremena kako bi uspostavi svoj vlastiti način interpretacije (kojeg je car Kangxi kasnije nazvao „Riccijevo pravilo") (Sun 1994., str. 23) koji je pokušavao da oslabi religijski karakter obiteljskih tradicija te otuda omogući kineskim obraćenicima da slijede te tradicije bez gubljenja svojeg statusa kao kršćani. Ovo je omogućilo kršćanstvu da privremeno igra veću ulogu u kineskom društvu, ali su kasniji misionari i papa odbacili, i oni su zapravo tražili da se kineski obraćenici sustegnu od odavanja počasti svojim precima i Konfuciju. Ovo je kako se i moglo očekivati pokrenulo konflikte sa carskim dvorom i dovelo do zabrane misionarskih aktivnosti. Uzevši u obzir da su takovrsne zabrane samo nastojale da zaštite konfucijanstvo, ovo ne tvori oskvrnuće pojmova međusobnog djelovanja.

Još od sredine devetnaestog stoljeća konfucijanstvo je pokazalo nesposobnost da se adaptira zapadnjačkim pritiscima, uglavnom zbog univerzalizma koji je prirođen u zapadnjačkom idenju za moći (usporedivo sa konfucijanskim slijeđenjem ekološke harmonije): poljodjelstvo je komercijalizirano i marginalizirano, dok je migracija stanovništva, urbanizacija i društveno obožavanje naprednih tehnologija ostavilo traga na obiteljsku strukturu. Dodano uz vladino svjesno nastojanje da izbriše, ili čak uništi konfucijanstvo, ovi su činioci vodili ozbiljnoj destrukciji kon-

272 Za Mou Zi-ja kaže se da je bio intelektualac s kraja Han dinastije (206. prije Krista – 220. poslije Krista). On je napisao članak "Li huo lun" (理惑论) ("Pojašnjavajući zagonetku") kako bi pronašao kompromis između razlika u budizmu i konfucijanstvu, kao i daoizmu.

fucijanske ekologije. Kao rezultat, čini se da konfucijanstvo danas postoji uglavnom u muzejima i u određenim komercijalnim reinkarnacijama (ponovnim utjelovljenjima).

Otuda, ukoliko će konfucijanstvo nakon svega da preživi u modernom svijetu, ono mora usvojiti jedinstveni pristup prema kulturološkom diskursu. Prvo, primjereno njegovoj ne-univerzalističkoj prirodi, ono ne može zauzeti poziciju koja bi vodila kulturnim konfliktima, čak niti u suočenju sa invazijom univerzalističkih kultura, etničkog sukoba, trgovinskog rata, ili trke u naoružanju. Konfucijanstvo mora participirati u interkulturalnim razgovorima, ali mora i osigurati da takvi razgovori izlože i osude prijetnju univerzalizma etničkim kulturama.

Dakle, konfucijanstvo će se oduprijeti invaziji svake vrste univerzalizama. Njegova odlučnost u ovome je nanadmašiva, budući da se ono bori za sami svoj opstanak, međutim, ono je jednako tako čvrsto u svojemu vjerovanju da konfucijanske istine posjeduju dugotrajnu vrijednost za ljudsku percepciju i doličnost.

Odvojito od ovog antikonfliktnog principa, konfucijanstvo jednako tako inzistira na „principu slobode da se prekinu odnosi" u globalnim kulturnim interakcijama. Mora postojati uzjamano uvažavanje za izvorne kulturne životne stilove; prisila na „otvaranje prometu" (trgovini), kao što je vrsta pritiska koji Kini od devetnaestog stoljeća postavljaju zapadne sile, ne može se tolerirati. Svaka kultura posjeduje svoje vlastito domište te stoga posjeduje i pravo da odluči kada će otvoriti svoja vrata i za koga će ih otvoriti. Drugim riječima, interkulturalni razgovor mora prvo jemčiti izvorno pravo na opstanak svih strana. I to samo onda kada tamo postoji istinski razgovor, a ne univerzalistička prisila pod krinkom „demokracije", „znanosti" ili „prosvjetljenja".

U zaključku, konfucijanstvo nije ni univerzalizam, niti partikularizam. Ono potječe iz obitelji, ima korijene u poljodjelstvu, odbija da obožava naprednu tehnologiju, hvali ritual, muziku i obrazovanje kao svoje temeljne principe vladavine, i slijedi „Nebeski Dao" koji naglašava milostivost i čovječnost. Drugim riječima, njegov vidokrug uključuje domovinu i „sve pod Nebom", a njegovo slijeđenje „Nebeskog Dao-a" uključuje ne samo moralnost, već jednako tako i umjetnost i senzitivnost prema vremenu i situaciji. On može biti tolerantan kada uzajamno djeluje sa drugim kulturama, kao i onda kada je harmonično koegzistirao sa budizmom i daoizmom tisućama godina, ali jednako tako ostaje uporan na principu da sve interakcije moraju prvo respektirati pravo svih kultura da održe svoje originalne kulturne ekologije i prema tome princip „slo-

bode da prekinu odnose". Ono se odupire svim vrstama kulturne invazije i asimilacije od strane univerzalizma i čvrsto vjeruje da je ovo preduvjet za suštinski i održivi interkulturni razgovor te jednako tako harmoničnu koegzistenciju između različitih naroda i kultura.

Reference

Kant, I (1949.). *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*, prev. T. K. Abbott, New York: The Liberal Art Press.

Lau, D. C.. (1970.). *Mencius*. Harmondsworth: Penguin Books.

Ricci M., Trigault N (1953.). *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*, prev. L. J. Gallagher, S. J. New York: Random House.

Roger T. Ames, Henry Rosemont, Jr. (1998.). *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*. New York: Ballantine.

Shi Jun, Lou Yulie (1981.). *Zhongguo fojiao sixiang ziliao xuanbian* (中国佛教思想资料选编) (*A Source Book of Chinese Buddhist Thought*), svezak I. Beijing: Zhonghua shuju

Wittgenstein L. (1963.). *Philosophical Investigations*, prev. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell & Mott, Ltd.

Yang Tianyu (1997.). *Liji yizhu* (礼记译注) (*Contemporary Interpretation and Annotation of the Book of Rites*). Shanghai: Shanghai guji chubanshe.

Review by Jana Rošker, full professor,
Faculty of Philosophy, University of Ljubljana

On The Tiny Bridge of Understanding: Chinese Philosophy, Western Discourses and the Fusion of New Horizons

Whenever sinologists speak of Chinese philosophy, we are unavoidably confronted with the question of the suitability of this term. Scholars trained in Western philosophy, on the other hand, have only limited access to the general theory and genuine philosophical aspects of Chinese thought. Hence, for the majority of them, these features of classical Chinese discourses continue to appear obscure, unsystematic and therefore lacking any theoretical reliability. Consequently, we must inspect the basic dilemma or question of whether it is possible at all to declare that certain discourses of traditional Chinese thought are philosophy. This question becomes increasingly significant, for especially in our present, inter-connected and globalized world, efforts to obtain a cross-cultural understanding of reality are more essential than ever. However, attempts to gain an insight into the modes of such comprehension without considering the philosophical perspective of others seem to be not only arrogant, but also – to put it mildly - quite naïve. The present book was created in a sincere effort to overcome bigotries and prejudices which can lead to such self-centered Eurocentric attitudes. This is one of the main reasons because of which this work is of utmost significance for any form of truly intercultural dialogue between Europe and Eastern Asia.

It was born on many crossroads, connected by tiny and fragile bridges of mutual understanding. It was published in Sarajevo, this beautiful and interculturally significant city embedded right in the very heart of the multicolored Balkan Peninsula. Aiming to introduce the topical and cutting edge researches in the field of Chinese philosophy, it followed a similar book devoted to the contemporary investigations in Japanese philosophy. Both works could only be published thanks to the resilient, persistent and continuous exertions of Prof. Nevad Katheran, who devoted much of his life and his academic career to the goal of improving intellectual and philosophical dialogues between different cultures. The present book was compiled with the additional support of Prof. Katheran's co-editor, Prof. Bo Mou, who belongs to the most important and innovative scholars in the field of contemporary Chinese philosophy. The result of their joint efforts is an anthology which contains important contributions written by several leading experts in contemporary Chinese philosophy such as Tu Weiming, Roger T. Ames, Cheng Chung-ying, Bo Mou, and others. Their works are doubtless paving new ways of understanding, interpreting and explaining the fruitfulness of this ancient, but nevertheless always topical East Asian intellectual heritage, aiming to enrich through it our common globalized world.

The book is structured in a logically coherent and transparent manner; it opens with two introductive essays written by Bo Mou, in which he problematizes some fundamental questions regarding the history and the methodology of Chinese philosophy and exposes the significance and the urgent need of its assimilation into the scope of global philosophy.

These basic issues are followed by a critical introduction and evaluation of its contemporary situation; Cheng Chung-ying, the author of this section, also introduces in it some of his own concepts that were coined in order to facilitate the transfer of certain specifically Chinese paradigms to the Western world. Among other issues, he shows that the very identity or the essential nature of Chinese philosophy was always open towards – and

hence continuously enriched by - different, external streams of thought, such as for instance Islam.

Thus, the next article, written by Zvi Ben-Dor Benite, can be seen as case study which proves the abovementioned statement, for it introduces to us the cultural history of Islamic population in the late imperial China, i.e. in the same period in which we could witness the first blossoming and first formations of the New (or Modern) Confucian stream of thought in the country.

Through the lens of this intellectual current and its contributions to the revival of Confucian humanism, Tu Wei-ming, who is the author of the following section, offers the reader innovative possibilities of pondering on the nature of history and society. He clearly shows why and how humanism is the keynote in Chinese philosophy: human beings are in the forefront of Chinese philosophers and human society has occupied their attention throughout the ages. For centuries, Chinese philosophy has, similar to other philosophies all over the world, been the central driving force for creating ideas and shaping knowledge which forms and develops human understanding, launches human curiosity, and inspires human creativity. In this context, Tu raises the important and immensely topical question about the relation between the universal and the culturally conditioned elements of the modernization process.

In the next section, Roger T. Ames offers us a fascinating study of a typical traditional Chinese thought pattern, which doubtless belongs to such culturally conditioned elements. The author shows how and why the Chinese model of paronomasia, which is based on the specifically Chinese patterns of analogical thought, contributes a great deal to the subtle, but simultaneously harmoniously dynamic ways of expressing meaning.

In the following article Takahiro Nakajima elaborates on a rather different aspect of Chinese philosophy: he demonstrates how these ancient cognitive patterns were creatively transformed through their first fruitful contacts with the Western philosophy by comparing Dewey's and Hu

Shi's pragmatism. These modernized transformations, however, certainly took place on the basis of traditional Confucian pragmatism, which was very life-oriented.

In order to show that this tendency was an important, but by no means the only significant current of traditional Chinese intellectual history, Maja Milčinski reveals to the readers another important sphere, which is equally intimately linked to the rich heritage of classical Chinese wisdom. She introduces the Daoist ways of thinking, feeling and perceiving death which is in their view an inseparable – and therefore precious - part of our life.

The basic features of both above mentioned ancient schools of thought are critically introduced by Dušan Pajin, the author of the next section, devoted to a more general introduction of Confucian and Daoist philosophy respectively.

The last two sections are written by Lam Wing-keung and Zhang Xianglong respectively and are – each in its own way - dealing with important questions regarding comparative philosophy and the embeddedness of Chinese philosophy into a global intercultural dialogue. These contributions clearly show that polylogues between different forms of philosophical intellectual creativity are not only possible, but also a most sensible thing to do. If we consider their value and significance within the framework of contemporary global developments, we can with an easy conscience ask ourselves what role will be played, and what share modern and adequate reinterpretations of classical Chinese philosophy will have in this process.

In spite of numerous remaining dilemmas regarding the nature of Chinese philosophy every reader of this book will clearly see that the authors had no intention to reinterpret Chinese tradition in terms of Western concepts. They are all well aware of the fact that philosophy as an academic discipline has arisen from the essential human need to philosophize. This need or this feature of human thought and sentiment is some-

thing universal, as for instance, the human ability to generate language. Although the ability or the potential to create language and thus linguistic communication is universal, each individual language and the grammatical structures by which it is defined, is culturally conditioned. Thus, the expression "Chinese philosophy" does not refer to a geographic dimension of this universal term, but is rather an expression of the cultural conditionality which defines a certain form of philosophizing, or of a certain system of philosophical thought with a typical paradigmatic structure. This facilitates our understanding of the fact that Chinese philosophy is not a philosophy in the traditional European sense, but a different philosophical discourse, based on different methodology and with different theoretical concerns. Hence, it is not coincidental that traditional Chinese thought also developed certain clearly differentiated forms of inquiry which greatly differ from those which were generally developed within classical European discourses.

Recognizing the comprehension, analysis and transmission of reality based on diversely structured socio-political contexts as a categorical and essential postulate always offers the prospect of enrichment. It also protects us from the tyranny of universalized unidimensional ideologies. This is why we need Chinese philosophy to become an indispensable part of our globalized intellectual world.

And this is also what makes this book so immensely important: it offers us possibilities for fruitful fusions of hitherto unknown horizons. In our time, it is also especially meaningful that it was created and published in a place which enables these new horizons to emerge on the fruitful crossroads of many different histories, cultures, ideologies and religions.

Izvod iz Recenzije prof. dr. Jane Rošker,
Filozofski fakultet Univerziteta u Ljubljani

Na mostu razumijevanja: Kineska filozofija, zapadnjački diskursi i stapanje novih horizonata

Kadgod sinolozi govore o kineskoj filozofiji, neizbježno se susrećemo s pitanjem prikladnosti ovog pojma. Učenjaci koji su obrazovani u zapadnjačkoj filozofiji, s jedne strane, imaju tek ograničen pristup općenitoj teoriji i izvornim filozofskim aspektima kineskog mišljenja. Zato za većinu njih ova obilježja klasičnih kineskih diskursa nastavljaju se pojavljivati zakučastim, nesistematičnim, te prema tome onima koji manjkaju bilo kakvom teoretskom pouzdanošću. Dakle, moramo propitati temeljnu dilemu ili pitanje da li je uopće moguće ustvrditi da su određeni diskursi kineskog mišljenja filozofija. Ovo pitanje postaje sve više značajno, jer napose u našoj sadašnjosti, međusobno povezanom i globaliziranom svijetu, napori da se postigne interkulturalno razumijevanje zbiljnosti su suštinskiji nego ikada. Međutim, pokušaji da se zadobije uvid u načine takovrsnog shvatanja bez razmatranja filozofske perspektive drugih čine se ne samo arogantnim, već jednako tako – da to blaže postavimo – posve naivnim. Knjiga koju predstavljamo je napisana u ozbiljnom pokušaju da se prevladaju zadrtosti i predrasude koje mogu odvesti takovrsnim sebičnim europocentričnim stajalištima. Ovo je jedan od glavnih razloga zbog kojeg je ovo djelo od najvećeg značaja za bilo koji oblik istinskog interkulturalnog dijaloga između Europe i Istočne Azije.

Ono je porođeno na brojnim razmeđima, povezanim tanahnim i krhkim mostovima uzajamnog razumijevanja. Objavljeno je u Sarajevu, ovom prekrasnom i interkulturalno značajnom gradu koji je usađen pravo u samo srce multikulturalnog Balkanskog poluotoka. Imajući za cilj da uvede tematska i skrajnja rubna istraživanja u području kineske filozofije, ono slijedi sličnu knjigu koja je posvećena suvremenim istraživanjima u japanskoj filozofiji. Oba ova djela su mogla biti tiskana zahvaljujući žilavim, ustrajnim i kontinuiranim naporima profesora Nevada Kahterana, koji je najveći dio svojeg života i akademske karijere posvetio ovom cilju poboljšanja intelektualnih i filozofskih dijaloga između različitih kultura. Sadašnja knjiga je kompilirana uz dodatnu potporu Kahteranovog koeditora, profesora Bo Mou, koji pripada najznačajnijim i najinovativnijim učenjacima u području suvremene kineske filozofije. Rezultat njihovih zajedničkih napora jeste antologija koja sadrži važne priloge koje su napisali nekoliko vodećih eksperata u suvremenoj kineskoj filozofiji kao što su: Tu Wei-ming, Roger T. Ames, Cheng Chung-ying, Bo Mou i drugi. Njihova djela su nesumnjivo utiranje novih putova razumijevanja, interpretiranja i objašnjavanja plodonosnosti ovog drevnog, ali unatoč tomu uvijek aktualnog istočnoazijskog intelektualnog naslijeđa, koja imaju za cilj da obogate kroz to naš zajednički globalizirani svijet.

Knjiga je strukturirana na logično koherentan i transparentan način; otvara se sa dva uvodna eseja koja je napisao Bo Mou, u kojima on problematizira neka temeljna pitanja koja se tiču historije i metodologije kineske filozofije i izlaže značaj i urgentnu potrebu njezine asimilacije u vidokrugu globalne filozofije.

Ova temeljna pitanja slijedi kritički uvodnik u evaluacija njezine suvremene situacije; Cheng Chung-ying, autor ovog odjeljka, jednako tako uvodi u njemu neke od svojih vlastitih koncepata koji su skovani kako bi se olakšao transfer određenih specifično kineskih paradigmi u zapadnjački svijet. Među drugim pitanjima, on pokazuje da je sam identitet, ili suštinska narav kineske filozofije uvijek bila otvorena prema – te stoga

kontinuirano obogaćivana – kroz različite, izvanjske struje mišljenja, kakav je, primjerice, islam.

Na ovaj način, sljedeći tekst koji je napisao Zvi Ben-Dor Benite, može biti shvaćen kao studija slučaja koja dokazuje iznad spomenuti iskaz, jer nam on uvodi kulturnu historiju islamske populacije u kasnoj imperijalnoj Kini, tj. u istom razdoblju u kojemu smo mogli svjedočiti prvom cvjetanju i prvim formiranjima nove (ili moderne) konfucijanske struje mišljenja u ovoj zemlji.

Kroz leće ove intelektualne struje i njezine doprinose obnovi konfucijanskog humanizma, Tu Wei-ming, koji je autor sljedećeg poglavlja, nudi čitatelju inovativne mogućnosti dubokog promišljanja naravi historije i društva. On jasno pokazuje zašto je i kako humanizam ključan u kineskoj filozofiji: ljudska bića su na najistaknutijem mjestu kineskih filozofa, a ljudska društva su zaokupljala njihovu pozornost cijelo vrijeme. Stoljećima, kineska je filozofija bila, slično drugim filozofijama diljem svijeta, središnja pogonska snaga za stvaranje ideja i oblikovanja spoznaje koja tvori i razvija ljudsko razumijevanje, lansira ljudsku znatiželju, te inspirira ljudsku kreativnost. U ovom kontekstu, Tu potiče važno i silno golemo aktualno pitanje o odnosu između univerzalnih i kulturološki uvjetovanih elemenata procesa modernizacije.

U sljedećem odjeljku, Roger T. Ames nudi nam fascinantnu studiju o tipično tradicionalnom kineskom obrascu mišljenja, koji nesumnjivo pripada takovrsnim kulturološki uvjetovanim elementima. Autor pokazuje kako i zašto kineski model paronomazije (paronomazija (grč.), retorička figura, koja se sastoji u nizanju riječi koje slično zvuče ili imaju sličan oblik a različito značenje, naša napomena, N. K.), koja je utemeljena na specifično kineskim obrascima analoškog mišljenja, uvelike doprinosi suptilnim, ali istovremeno harmonično dinamičnim načinima izražavanja značenja.

U sljedećem članku Takahiro Nakajima elaborira različite aspekte kineske filozofije: on pokazuje kako su ovi drevni kognitivni obrasci kreativno transformirani kroz njihove prve plodne kontakte sa zapadnjačkom

filozofijom kroz usporedbu Dewey-evog i Hu Shi-jevog pragmatizma. Međutim, ove modernizirane transformacije su se jamačno desile na osnovu tradicionalnog kineskog pragmatizma, koji je bio uvelike usmjeren prema životu.

Kako bi pokazala da je ova tendencija bila važna, ali ni na koji način jedini značajni trend tradicionalne kineske intelektualne historije, Maja Milčinski otkriva čitateljima drugu važnu sferu, koja je jednako intimno povezana sa bogatim naslijeđem klasične kineska mudrosti. Ona uvodi daoističke načine mišljenja, osjećanja i opažanja smrti, koja je prema njihovom stajalištu nerazdvojivi – te prema tome dragocjen – dio naših života.

Temeljna obilježja iznad spomenutih antičkih škola mišljenja na kritički način uvodi Dušan Pajin, autor narednog poglavlja, koje je općenitiji uvodnik u napose konfucijanske i daoističke filozofije.

Posljednja dva odjeljka su napisali Lam Wing-keung i Zhang Xianlong svaki pojedinačno i – svaki na svoj vlastiti način – baveći se važnim pitanjima koja se tiču komparativne filozofije i usađivanja kineske filozofije u globalni interkulturalni dijalog. Ovi prilozi jasno pokazuju da polilozi (razgovori više lica; dijalog u kome učestvuje više lica. (grč.), naša opaska, N. K.) između različitih oblika filozofske intelektualne kreativnosti ne samo da nisu jedino mogući, već su najsenzitivnija stvar da se učine. Ukoliko razmatramo njihovu vrijednost i značaj unutar okvira suvremenih globalnih razvitaka, možemo se lahko zapitati koju će ulogu odigrati, i što će dijeliti moderne i adekvatne reinterpretacije klasične kineske filozofije i što će imati u ovom procesu.

Usprkos brojnim preostalim dilemama koje se tiču kineske filozofije svaki čitatelj ove knjige će jasno shvatiti da autori nisu imali nakanu da reinterpretiraju kinesku tradiciju u terminima zapadnjačkih koncepata. Oni su dobro svjesni činjenice da je filozofija kao akademska disciplina nastala iz suštinske ljudske potrebe da se filozofira. Ova potreba ili ova karakteristika ljudskog mišljenja i osjećaj je nešto univerzalno, kao primjerice, ljudska sposobnost da stvara jezik. Iako sposobnost ili potencijal da

stvara jezik i otuda lingvističku komunikaciju je univerzalna, svaki pojedini jezik i gramatičke strukture kojima je definiran, kulturološki je uvjetovan. Otuda, izraz "kineska filozofija" ne ukazuje na geografsku dimenziju ovog oblika filozofiranja, niti na određeni sustav filozofskog mišljenja s tipično paradigmatskom strukturom. Ovo olakšava naše razumijevanje činjenice da kineska filozofija nije filozofija u tradicionalnom europskom smislu, već različiti filozofski diskurs, koji je utemeljen na različitoj metodologiji i s različitim teoretskim zanimanjima. Stoga, nije slučajno da je tradicionalna kineska misao jednako tako razvila određene jasno izdiferencirane oblike istraživanja koji se uvelike razlikuju od onih koji su općenito razvijani unutar klasičnih europskih diskursa.

Priznavanje sposobnosti shvaćanja, analize i transmisije zbiljnosti koja se temelji na različitim društveno-političkim kontekstima kao kategorijalnog i suštinskog postulata uvijek nudi prospekt obogaćenja. On nas također štiti od tiranije univerzaliziranih jednodimenzionalnih ideologija. Ovo je razlog zbog kojeg trebamo da kineska filozofija postane prijeko potreban dio našeg globaliziranog intelektualnog svijeta.

I ovo je jednako tako ono što čini ovu knjigu toliko silno važnom: ona nam nudi mogućnosti za plodna stapanja do sada nepoznatih horizonata. U naše vrijeme, ovo je također napose značajno da je ona nastala i objavljena u mjestu koje omogućava ove nove horizonte da izrone na vidjelo na plodnom raskrižju brojnih različitih historija, kultura, ideologija i religija.

Index imena / Index of Names